4.19.'97.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS648

Section .L53

Shelf

Number

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

Prof. Dr. **W. FELL** in Münster i. W., Prof. Dr. **J. FELTEN** in Bonn,
Prof. Dr. **W. GERBER** in Prag, Prof. Dr. **G. HOBERG** in Freiburg i. B.,
Prof. Dr. **N. PETERS** in Paderborn, Prof. Dr. **A. SCHÄFER** in Breslau,
Prof. Dr. **P. VETTER** in Tübingen

HERAUSGEGEBEN VON

Prof. Dr. **O. BARDENHEWER** in München.

ERSTER BAND.

VIERTES UND FÜNFTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1896.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

DIE

PROPHETISCHE INSPIRATION.

BIBLISCH-PATRISTISCHE STUDIE

VON

DR. FRANZ LEITNER,
SUBREGENS DES GEORGIANISCHEN CLERICALSEMINARS IN MÜNCHEN.

MIT APPROBATION DES HOCHW. HERRN ERZBISCHOFS VON FREIBURG.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDER'SCHE VERLAGSHANDLUNG.
1896.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

In vorliegender Schrift wurde eine Darstellung der prophetischen Theopneustie oder der Redeinspiration nach den Zeugnissen der Heiligen Schrift und der Anschauung der Väter versucht. Zwar ist gerade das Problem der Schriftinspiration von actueller Bedeutung, doch dürfte auch eine eingehende Behandlung unserer Frage hinreichend motivirt sein. In den auf die Schriftinspiration bezüglichen Werken ist nämlich zumeist das Verhältniss des Heiligen Geistes zum Buchstaben der Heiligen Schrift und hierbei zunächst wieder die Frage nach der Ausdehnung der Inspiration Gegenstand der Untersuchung. Zur Ergänzung dieser Behandlung der Inspirationstheorie soll nun in vorliegender Studie die Theopneustie vorwiegend als göttlicher Act und nach ihrer formellen Seite erörtert werden. Eine strenge Abgrenzung von Rede- und Schriftinspiration war hierbei nicht in jedem Falle durchführbar; denn die Beschaffenheit des mündlichen Wortes als Product der Inspiration konnte selbstredend nur aus den Eigenthümlichkeiten der Heiligen Schrift erschlossen werden.

Der Anlage nach zerfällt die Untersuchung in einen biblischen und einen patristischen Theil. Ersterer behandelt

in systematischer Weise die einzelnen Elemente des Inspirationsbegriffes nach der in der Einleitung angegebenen Analyse. Im patristischen Abschnitte hingegen werden die Schriftsteller der einzelnen Perioden unter gegenseitiger Vergleichung ihrer Anschauung in historischer Reihenfolge vorgeführt und die Ergebnisse hiervon herausgestellt.

Für die freundliche Förderung meiner Arbeit durch die Herren Professoren Dr. A. von Schmid und Dr. O. Bardenhewer spreche ich auch hier meinen Dank aus.

München, im Juni 1896.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Die mehrfache Bedeutung des Wortes „Inspiration“ S. 1. — Die verschiedenen Arten von Inspiration. Erklärung des Ausdrucks „prophetische Inspiration“ S. 3 ff. — Die Inspiration ist Inbegriff mannigfacher Gnaden. Analyse des bekanntern Begriffes „Schriftinspiration“ S. 7 ff.

Die Inspiration nach dem Alten Testamente. Selbstzeugniss der Propheten für ihre göttliche Berufung S. 10 f. — Ursache der Berufung ist der göttliche Geist S. 12. — Das Prophetenthum mit dem Priesterthum hinsichtlich des Ursprunges verglichen S. 13 f. — Rationalistische Meinungen über das Auftreten der Propheten S. 15. — Kritik dieser Ansichten S. 16 ff. — Die göttliche Berufung und die menschliche Willensfreiheit S. 20 f. — Formen der Offenbarungsinspiration. Angabe einzelner allgemeinen Ausdrücke des Alten Testaments für die Offenbarung und Inspiration S. 22. — Die Wortform S. 23. — Der Traum S. 24. — Die Vision S. 25 f. — Die Ekstase S. 27. — Hengstenbergs mantisch anklingende Auffassung von der Ekstase S. 28. — Kritik seiner Gründe S. 30 ff. — Die übernatürliche, aber unvollkommene Erkenntniss der Propheten S. 35 f. — Das Bewusstsein der Propheten von ihrer Inspiration S. 37 ff. — Indirecter Beweis für die Allgemeinheit dieses Bewusstseins S. 40. — Rationalistische Einwendungen gegen das Wissen der Propheten um ihre Inspiration S. 40 f. — Beruht dieses Wissen auf göttlicher Erleuchtung? S. 42 f. — War dem Propheten seine Theopneustie evident? S. 44 f. — Die Inspiration und die natürliche Disposition. Allgemeines S. 46. — Die Musik und die Propheten S. 47 f. — Die Prophetenschulen S. 49 f. — Inwieweit ein Einfluss der semitischen Naturanlage auf die Form der prophetischen Eingebung zugestanden werden kann S. 51. — Die prophetische Verkündigung. Der Antheil des göttlichen und menschlichen Factors S. 52 f. — Die Frage nach der phonetischen Eingebung der Worte S. 54 ff. — Die momentane Verleihung der Inspirationsgnade S. 56 f.

Die Inspiration nach dem Neuen Testamente. Allgemeines S. 58. — Die Inspiration und die mündliche Thätigkeit der Apostel S. 59. — Würdigung der Gründe, welche für bezw. gegen ein selbständiges Charisma der Schriftinspiration sprechen S. 60 ff. — Das Zeugniss des Pfingstwunders und der Selbstaussagen der Apostel für die Uebernatürlichkeit ihrer Theopneustie S. 63 ff. — Die Theorie Schleiermachers von dem „Gemeingeiste" der Apostel und Gläubigen S. 66 ff. — Die Anschauungen einzelner modern-protestantischen Theologen über die Inspiration der Apostel S. 69 ff. — Das göttliche Moment in der Theopneustie der Apostel S. 73 ff. — Das menschliche Moment in derselben S. 76 ff. — Die übernatürliche Erkenntniss der Apostel S. 80 f. — Die Einschränkung dieser Erkenntniss durch Günther S. 82 f. — Die rationalistische Anschauung von dem Fortschritte der Apostel in der christlichen Erkenntniss S. 84 f. — Formen der Offenbarungsinspiration. Die Wortform S. 86 f. — Die Vision und Ekstase S. 88 ff. — Die charismatische Prophetie. Allgemeines S. 91. — Vergleich derselben mit der Inspiration der Apostel und alttestamentlichen Propheten, mit der göttlichen Einwirkung auf den Didaskalos und den Zungenredner S. 92 ff. — Der theologische und anthropologische Factor in der charismatischen Prophetie S. 95 ff.

Die Inspiration nach den Vätern. Die apostolischen Väter S. 98 ff. — Die Apologeten des 2. Jahrhunderts. Ihre Anschauung über die Theopneustie der alttestamentlichen Propheten S. 103 ff. — Haben sie den Propheten einen höhern Grad der Inspiration zugeeignet als den Aposteln? S. 107 f. — Die Deutung der Bilder von den Musikinstrumenten S. 109 ff. — Lehren die Apologeten durch ihre Theorie vom Logossamen eine relativ allgemeine Inspiration? S. 112 f. — Der montanistische Inspirationsbegriff. Die Form der montanistischen Ekstase S. 114 f. — Tertullian als Vertheidiger derselben S. 116 f. — Die montanistische Prophetie konnte an die charismatische Prophetie historisch anknüpfen. Ihrer Form nach ist sie aber weder die Consequenz der jüdischen Inspirationstheorie noch der Auffassung der Apologeten, sondern heidnischen Ursprunges S. 119 ff. — Die Bekämpfung der montanistischen Ekstasenform durch zeitgenössische Schriftsteller S. 125 ff. — Der gnostische Begriff der Theopneustie. Allgemeines S. 132. — Verschiedene gnostische Theorien vom Princip und der psychischen Form der Inspiration S. 133 ff. — Vertheidigung der Identität des Inspirators der alt- und neutestamentlichen Offenbarung durch die Väter S. 136. — Der manichäische Begriff der Theopneustie S. 137 f. — Clemens von Alexan-

drien und Origenes. Allgemeines S. 139 ff. — Des Origenes Ansicht vom göttlichen Inspirator und der Form der Inspiration S. 142 ff. — Die Neualexandriner. Ihre Anschauung vom Princip der Inspiration S. 147 f. — Ihre Lehre von der Art und Weise der Offenbarungsinspiration S. 149 ff. — Die antiochenische Schule. Allgemeines S. 153. — Theodor von Mopsueste S. 153 ff. — Junilius Africanus S. 159. — Polychronius S. 159. — Chrysostomus S. 160 ff. — Theodoret von Cyrus S. 165 f. — Die grossen lateinischen Väter. Ambrosius S. 166 ff. — Hieronymus S. 170 ff. — Sein Streit mit Augustinus über Gal. 2, 11—14 S. 177 f. — Augustinus S. 179 f. — Seine Untersuchung vom Wesen der Vision S. 181 f. — Die patristische Nachblüthe. Allgemeines S. 185. — Auffassung der einzelnen Begriffsmomente der Theopneustie im Anschlusse an die frühern Väter bei den abendländischen Kirchenschriftstellern S. 186 f. — Bei den morgenländischen Kirchenschriftstellern S. 188 ff.

Die Inspiration und das Charisma des kirchlichen Lehramtes. Väterstellen, welche den Unterschied zwischen der Inspiration und der Unfehlbarkeit der Concilien nicht genügend wahren S. 191. — Deutung dieser Stellen S. 192 ff.

Einleitung.

§ 1. Die Inspiration im allgemeinen.

DAS Wort „Inspiration“ ist, wie so viele andere theologische Termini der Heiligen Schrift, zunächst der lateinischen Bibelübersetzung entlehnt. Inspirare ist dort gebraucht für jene Thätigkeit Gottes, wodurch er Princip des geistigen und leiblichen Lebens im Menschen wird [1]. Darauf nimmt auch Bezug die bildliche Bezeichnung Gottes als spiritus, Athem, Hauch, womit sein alles durchdringendes und durchwehendes Wesen treffend ausgesprochen ist [2]. An der Stelle 2 Tim. 3, 16 werden die heiligen Schriften, welche dem Adressaten des Briefes schon seit Kindheit bekannt waren (V. 15), als scriptura divinitus inspirata bezeichnet. Mit diesem Ausdrucke ist der Heiligen Schrift im allgemeinen die Eigenschaft zugesprochen, dass sie unter göttlichem Einflusse entstanden ist. Mit Rücksicht auf das Bild des Hauchens entspricht diese Uebersetzung dem griechischen θεόπνευστος (scil.

[1] Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae. Gen. 2, 7. Sapientia filiis suis vitam inspirat. Eccli. 4, 12. Cfr. Job 32, 8. Sap. 15, 11. Die eigentliche, concrete Bedeutung ist beibehalten in 2 Kön. 22, 16. Ps. 17, 16. Act. 17, 22. Die Erklärung von inspiratus = unerwartet, plötzlich, wie Du Cange (Glossarium) lehrt und Dausch (Schriftinspiration, Freiburg 1893, S. 2, Anm. 2) wiederholte, ist nicht zutreffend, da an der Stelle, aus welcher die Bedeutung abgeleitet wurde, statt morte inspirata zu lesen ist morte insperata. C. Weyman, Blätter f. d. bayr. Gymnasialschulwesen XXIX (1893), 524, Anm. 3.

[2] Vgl. Is. 31, 3, wo Gott als Geist dem Menschen als Fleisch gegenübergestellt ist.

γραφή), wenngleich weder die Analogie[1] noch die wenigen Stellen, in welchen letzteres Wort gebraucht ist[2], die Adäquatheit des Ausdruckes sicher erkennen lassen; denn θεόπνευστος kann sowohl von Gott gehaucht, d. h. durch göttlichen Hauch entstanden, als auch Gott athmend bedeuten. Jedenfalls verband aber der Sprachgebrauch des Alterthums damit den Sinn von einem bestimmten Einflusse Gottes auf Personen, deren Reden und Handlungen. Daher kann es gleich dem lateinischen Ausdrucke in seiner Anwendung auf γραφή nur eine unter göttlicher Einwirkung entstandene Schrift bedeuten. Ebenso wie die Heilige Schrift werden auch ihre Verfasser Spiritu sancto inspirati genannt[3], wodurch nicht nur der Sinn des griechischen Wortlautes ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι (scil. προφῆται) einfach wiedergegeben, sondern das darin gelegene Bild noch näher bestimmt ist. Die Propheten, worunter an dieser Stelle die Schriftsteller des Alten Testamentes zu verstehen sind, standen unter der Einwirkung des Heiligen Geistes. Dieser war die treibende Kraft, derjenige, welcher ihnen etwas einflüsterte, Gedanken und Willensentschlüsse in ihnen hervorrief und, weil ihr Urheber, auch verantwortete; in diesem geistigen Sinne wurden die Propheten getragen und getrieben. Gestützt auf den biblischen Sprachgebrauch, bezeichneten die Väter und das Tridentinum mit dem Terminus Inspiration die unsichtbare Wirksamkeit Gottes in der Gnadenökonomie, besonders den Einfluss der gratia actualis auf den Menschen[4]. Das Vaticanum gebraucht inspiratio auch für jene göttliche Erleuchtung des menschlichen Verstandes, welche nach protestantischer An-

---

[1] Analog den Ausdrücken θεόστοργος (Gott liebend), θεοχώρητος (Gott ergreifend), θεόσεπτος (Gott verehrend) kann θεόπνευστος heissen: Gott athmend; nach Analogie von θεόβλητος (von Gott ergriffen), θεόδοτος (von Gott gegeben) aber auch von Gott gehaucht.

[2] In den Stellen, an welchen es sich findet, wie in Plut. (De plac. phil. 5, 2) und Pseudophokylides (ποίημα νουθετικόν V. 121), ist die Lesart unsicher; im 5. Buche der Sibyllinen, V. 406, hat es passive, V. 308 active Bedeutung.

[3] 2 Petr. 1, 21. [4] Vgl. Scheeben, Dogmatik III, 711 ff.

sicht die Stelle der Kriterien für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung vertreten soll[1]. Der heutige theologische Sprachgebrauch wendet das Wort „Inspiration" zur Bezeichnung der charismatischen Wirksamkeit des Heiligen Geistes in einer zweifachen Bedeutung an. Inspiration im weitern Sinne ist die ausserordentliche und übernatürliche Einwirkung auf den menschlichen Verstand und Willen zum Zwecke der Verkündigung göttlicher Wahrheiten. Inspiration im engern Sinne bezeichnet die göttliche Wirksamkeit im Innern der heiligen Schriftsteller, wodurch das von ihnen Geschriebene Wort Gottes im stricten Sinne ist und unfehlbare Autorität für die menschliche Erkenntniss besitzt[2]. In folgendem wird das Wort „Inspiration" nur in der erstern Bedeutung gebraucht.

§ 2. Arten der Inspiration.

Ist die Inspiration eine göttliche Einwirkung auf den menschlichen Verstand und Willen, so können mehrfache Arten derselben nur mit Bezug auf die Umstände unterschieden werden, welche sie begleiten, nicht aber rücksichtlich der göttlichen Thätigkeit selbst, welche sie verursacht. Dass nur solche Arten in Betracht kommen können, welche uns in den göttlichen Offenbarungsurkunden wirklich entgegentreten, ist schon in der Natur der Theopneustie begründet; denn der Begriff der Inspiration kann nur erfasst werden, weil und insofern er sich unserer Erkenntniss thatsächlich darbietet.

---

[1] Vat. S. III. De fide cath. can. 3. Coll. Lac. VII, 256. Cfr. Adnotat. in primum schema constit. De doctr. christ. L. c. p. 528 sq.

[2] Vgl. Ehrlich, Leitfaden der Fundamentaltheologie § 155. Denzinger, Vier BB. der religiösen Erkenntniss II, 153. Sprinzl, Handbuch der Fundamentaltheologie (Wien 1876) S. 155 ff. Heinrich, Dogmatische Theologie I (Mainz 1878), 382 ff. Schanz, Apologie II (Freiburg 1888), 287. Weinhart, Art. Inspiration in Wetzer u. Welte's Kirchenlex. VI (2. Aufl., Freib. 1889), 795. B. Jungmann, Instit. theol. dogm. gen. Tract. de vera Religione (ed. IV, Ratisb. 1895) p. 124. 125. Schill, Theologische Principienlehre (Paderborn 1895) S. 248.

Mit Rücksicht auf das Verhältniss der Inspiration zur Offenbarung können als Arten unterschieden werden:

Die Inspiration mit und ohne Offenbarung.

Diese beiden Manifestationen des göttlichen Willens sind nicht identisch, mögen sie auch zeitlich häufig zusammenfallen. Es können dem inspirirten Organe neue, seiner Vernunft unzugängliche Gedanken geoffenbart werden. Doch können auch solche Wahrheiten Gegenstand der Inspiration sein, welche es sich durch eigene Denkthätigkeit und Erfahrung erworben oder auf Grund früherer Offenbarung angeeignet hat. In diesem Falle muss der Inhalt der Inspiration durch übernatürliche Erleuchtung der menschlichen Erkenntniss lebendig vergegenwärtigt und auf die höchste Stufe der Gewissheit erhoben werden. Ist Inspiration mit Offenbarung verbunden, so kann letztere vermittelt werden durch die Offenbarungsmedien des Traumes, der Vision und Ekstase.

Mit Rücksicht auf die Einsicht des Inspirirten in den Gedankeninhalt und sein Urtheil über den Ursprung der Eingebung kann weiterhin zwischen vollkommener und unvollkommener Inspiration unterschieden werden. Erstere besteht in einer übernatürlichen Erleuchtung, welche den Inspirirten befähigt, die göttliche Eingebung von der dämonischen und von den eigenen Illusionen und Einfällen seiner Einbildungskraft mit unfehlbarer Gewissheit zu unterscheiden und den inspirirten Inhalt wenigstens seinem nächstliegenden Wortsinne nach zu erfassen. Die unvollkommene Inspiration ermangelt dieser Eigenschaften und lässt den Menschen als mechanisches Werkzeug des göttlichen Willens erscheinen.

Mit Bezug auf das Mittel zur äussern Darstellung der inspirirten Gedanken können unterschieden werden: die Schrift- und Redeinspiration, letztere auch prophetische Theopneustie genannt. Bevor beide Arten miteinander verglichen werden, soll wegen des mehrfachen Sinnes von „Prophet“ jene Bedeutung erörtert werden, welche hier zu Grunde gelegt ist. Nach den Zeugnissen der Profanschrift-

steller[1] ist das Wort Prophet nicht im Sinne von προφάναι „voraussagen", sondern „an Stelle eines andern verkünden"[2] zu erklären. Diese Deutung hat eine Stütze in der etymologischen Erklärung von נביא, welche im Verbum נבא den nächsten Verwandten des נבע findet. Mag diese Erklärung auch nicht unbestritten sein[2], so ist sie doch durch den Sprachgebrauch der Heiligen Schrift an der Stelle Ex. 7, 1 gerechtfertigt. Moses erhält dort den göttlichen Auftrag, Israel aus der ägyptischen Knechtschaft zu führen. Um sich demselben zu entziehen, schützt er den Mangel an Rednergabe vor (Ex. 6, 30). Da sprach Gott zu ihm: „Siehe, ich habe dich dem Pharao als Gott (d. h. mit göttlicher Macht und Vollkommenheit ausgerüstet) gesetzt, und Aaron, dein Bruder, soll dein Prophet (נבא) sein." Im Sinne von Ex. 4, 16, wo Aaron zum „Mund" des Moses bestellt wird, und dieser ihm „Gott sein soll", ist unsere Stelle so zu erklären: Moses empfängt die Worte, die an Pharao gelangen sollen, von Gott und soll sie in den Mund Aarons legen. Im nämlichen Verhältnisse, in welchem Aaron zu Moses steht, befindet sich nun auch der Prophet Gott gegenüber, der ihm eingibt, was er reden soll. In diesem weitern Sinne von Dolmetsch, Sprecher, Mund Gottes ist das Wort Prophet auch hier gebraucht[3]. Es ist daher diese Bedeutung zu unterscheiden von dem engern und engsten Wortsinne, welchen der theologische Sprachgebrauch noch damit verbindet[4],

---

[1] Dionys. Halicarn. nennt die Priester προφῆται τῶν θείων, d. h. Erklärer (ἐξηγηταί) der göttlichen Dinge, und Plato (Phaedr. p. 262 D) die Dichter Μουσῶν προφῆται; ebenso bezeichnet Diod. Sic. (I, 2) die Geschichte als προφῆτις τῆς ἀληθείας, gleichsam als den Mund zur Offenbarung der Wahrheit, und Themistius (Orat. 23, p. 290) den Erklärer des Aristoteles als προφήτης. Näheres bei Henr. Steph. Lexicon edd. Hase et Dindorfii s. v. προφήτης, und Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch s. v. προφήτης.

[2] Vgl. Cornely, Curs. Script. s. Introd. in LL. s. II, 2, p. 270.

[3] In diesem Sinne bei Chrysost. In 1 Cor. hom. 36, 4; In Act. hom. 19, 5. Aug. Quaest. in Heptat. 2, 17.

[4] Z. B. Iren. Advers. haer. IV, 19, n. 4. Greg. M. Hom. 1, in Ez. 1, 1. Thom. Aq. Summa theol. 3, q. 7, a. 8. Vgl. dagegen Suarez

wenn er den Propheten einen Verkündiger verborgener, insbesondere zukünftiger Ereignisse oder von Weissagungen sein lässt.

Die „prophetische Inspiration“ ist somit nach der vorausgegangenen Worterklärung jene übernatürliche und ausserordentliche Einwirkung Gottes auf Erkenntniss und Willen des Menschen, welche diesen zur Verkündung der göttlichen Wahrheiten an andere beauftragt und befähigt. Unter den prophetisch Inspirirten sind die Propheten des Alten Bundes, die Apostel und die Träger der charismatischen Prophetie im Neuen Testamente[1] zu verstehen. Das Beiwort „prophetisch“ determinirt die Inspiration und unterscheidet sie von der Schriftinspiration; doch ist unser Begriff weiter als Prophetie im eigentlichen Sinne, welche stets eine unmittelbare göttliche Offenbarung einschliesst, mag sie übernatürliche oder natürliche[2] Wahrheiten zum Gegenstande haben.

Wird die prophetische Theopneustie mit der Schriftinspiration verglichen, so ist ihr Unterschied nicht in der göttlichen Thätigkeit, sondern lediglich in der Verschiedenheit des Mittels zur äussern Darstellung begründet. Die Wahl desselben, ob schriftlich oder mündlich, liegt aber nicht in der Willkür des Inspirirten, sondern ist von der weisen Absicht Gottes abhängig. Diese Annahme ist gefordert durch den Zweck, den Gott mit der Rede oder Schrift verbindet; sie geht aber auch daraus hervor, dass die gesamte Berufsthätigkeit der Offenbarungsorgane, daher auch die Entschei-

---

De fid. disp. 8, sect. 3, der die Ableitung des hl. Thomas (2, 2, q. 171, a. 1) von πρό und φάνος mit Recht verwirft.

[1] Nam qui prophetat, hominibus loquitur ad aedificationem, exhortationem et consolationem. 1 Cor. 14, 3. Cfr. 2 Petr. 1, 21.

[2] Dass auch natürliche, dem Propheten bekannte oder unbekannte Wahrheiten zum Gegenstand der Offenbarung werden können, ist nicht zu bezweifeln, da der Prophet zu seinem natürlichen Wissen noch eine specifisch höhere Erkenntniss derselben Wahrheit durch das lumen propheticum erhalten kann.

dung für die schriftliche oder mündliche Verkündigung in Gott ihre Ursache haben muss.

§ 3. Gegenstand der Untersuchung.

Vorliegende Untersuchung hat zur Aufgabe, den Begriff der prophetischen Inspiration nach Schrift- und Väterlehre festzustellen. Zu diesem Zwecke sollen in folgendem die Gesichtspunkte angegeben werden, nach welchen derselbe erörtert wird.

Es liegt in der Natur der Inspiration im allgemeinen, dass sie mannigfache Gnaden in sich schliesst, die wegen ihres Zweckes als ein einheitliches Charisma der Offenbarungsträger erscheinen. Sie wirkt auf die Erkenntniss derselben mit Rücksicht auf die bestimmten Gedanken, welche den Inhalt der Verkündigung nach aussen bilden. Sie regt aber auch den menschlichen Willen an zur Mittheilung der von Gott eingegebenen Gedanken an andere und stellt die geistige Thätigkeit während dieser Kundgebung unter die fortdauernde Leitung des Heiligen Geistes. In der Regel wird auch ein solches Verständniss des inspirirten Inhaltes auf seiten der Offenbarungsorgane nothwendig sein, welches den Zweck der Inspiration sicher erreichen lässt. Ebenso wird für dieselben meistentheils die unmittelbare übernatürliche Gewissheit von dem göttlichen Ursprunge der Inspiration erforderlich sein; doch kann derselbe auch durch äussere, als göttlich beglaubigte Zeugnisse dargethan werden. Auf seiten des Menschen ist eine für die Verleihung und Wirksamkeit dieser Gnade besonders geartete Empfänglichkeit nothwendig (potentia obedientialis).

Diese Auffassung der Inspiration als Inbegriff mannigfacher Gnaden hat die Wirklichkeit derselben zur Voraussetzung. Denn es ist schon im Begriffe der übernatürlichen Inspiration begründet, dass er erst aufgestellt werden kann, wenn er sich thatsächlich unserer Erkenntniss darbietet. Soll nun die prophetische Inspiration nach Massgabe der Schrift-

und Väterlehre erörtert werden, so liegt es nahe, zu untersuchen, ob die nämlichen Momente, in welche der Begriff der Schriftinspiration gewöhnlich zergliedert wird, auch von jener ausgesagt werden können. Daher sollen dieselben in Kürze, ohne nähere Begründung, hier angeführt werden.

Der Begriff der Schriftinspiration ist fixirt in der dogmatischen Formel, dass Gott der Urheber der Heiligen Schrift ist[1]. Damit ist bei der Entstehung der heiligen Schriften eine positive und directe Mitwirkung des Heiligen Geistes ausgesprochen. Letztere schliesst folgende Momente ein:

a) Die Gedanken der inspirirten Schrift müssen in Gott ihren Ursprung haben. Dieselben können dem Hagiographen völlig neu mitgetheilt sein, wenn mit der Inspiration noch eigentliche Offenbarung verbunden ist. Gott kann ferner den bereits vorhandenen Erkenntnissinhalt in actuelle Erinnerung rufen und durch neue Zusammenstellung der Wahrheiten gleichsam zu einem neuen Bilde umschaffen[2]. Diese Gnade wird als Offenbarungsinspiration bezeichnet. Der Inhalt der inspirirten Schrift kann aber auch dem eigenen Wissens- und Erfahrungsgebiete des Schriftstellers entnommen sein, muss jedoch kraft göttlicher Erleuchtung aufgefasst und dargestellt werden, um nicht menschliches, sondern göttliches Product zu sein.

b) Sollen durch die Inspiration, ein ausserordentliches Mittel der übernatürlichen Heilsordnung, den Menschen göttliche Wahrheiten mitgetheilt werden, so müssen diese auch äusserlich dargestellt werden. Zu diesem Zweck muss der Wille des Hagiographen durch göttlichen Antrieb zur Abfassung der Schrift geweckt und zum Gebrauche der entsprechenden Mittel angeleitet werden. Bei der freien Willens-

---

[1] Florent. Decr. pro Jacobitis. Trid. S. IV. Decr. de can. Script. Vatic. S. III. Constit. de fide cath. c. 2 De revelatione. Denzinger, Enchiridion n. 600. 666. 1636.

[2] Thom. Aq. Summa theol. 2, 2, q. 173, a. 2 ad 3; Quaest. disput. De veritate q. 12, a. 7 ad 3; Contra gent. l. 3, c. 155.

bestimmung des Hagiographen könnte Gott nicht als Urheber der Schrift bezeichnet werden.

c) Der blosse göttliche Beistand, welcher vor Irrthum bewahrt, genügt während der Abfassung der Schrift nicht, weil sonst letztere nur menschliche, wenn auch irrthumsfreie Zeugnisse und Erklärungen enthalten würde. Ebensowenig kann eine durch selbständig freie Geistesthätigkeit entstandene Schrift vermittelst nachfolgender göttlicher Approbation zur inspirirten erhoben werden, mag sie auch unfehlbare Quelle der Wahrheit sein. Denn der Begriff der Inspiration einer Schrift erfordert, dass Gott im physischen Sinne ihr auctor, d. h. Urheber und nicht bloss moralisch ihr Gewährsmann ist. Daher muss die göttliche Mitwirkung in einer fortdauernden Leitung der Erkenntniss und des Willens des Hagiographen durch den Heiligen Geist bestehen, damit die inspirirten Gedanken dem göttlichen Willen gemäss zum Ausdruck gelangen. Die factische Verschiedenheit der einzelnen Bücher der Heiligen Schrift in der Auffassung, der Anordnung des Stoffes und der sprachlichen Form lässt aber auch auf einen weitern Spielraum schliessen, welcher der Individualität der Hagiographen gewährt wurde.

d) Die Einsicht des Hagiographen in die von Gott mitgetheilten Gedanken konnte übernatürlichen, bezw. natürlichen Ursprunges sein, musste sich aber in der Regel für den Zweck der Inspiration auf den zunächstliegenden, nicht auf den allseitigen Inhalt erstrecken. Ebenso musste das Urtheil über die Thatsache der Inspiration, wenn diese nicht eine unvollkommene sein sollte, durch göttliche Erleuchtung zu einem übernatürlichen Assens werden. Erst durch diesen wird der göttliche Glaube an die Inspiration einer Schrift ermöglicht.

Als Ergebniss der Untersuchung nach den hier verzeichneten Gesichtspunkten wird sich herausstellen, dass das Charisma der prophetischen Inspiration dieselben Wesensmomente einschliesst wie jenes zur Abfassung der heiligen Schriften.

Erster Theil.

Die prophetische Inspiration nach der Heiligen Schrift.

I. Das Zeugniss des Alten Testamentes.

§ 1. Die göttliche Berufung der Propheten.

Nach dem Selbstzeugnisse der Propheten beruht die Uebernahme des Prophetenamtes nicht auf eigenem Entschlusse, sondern auf göttlicher Berufung, welche auch Widerstreben und natürliche Zaghaftigkeit überwindet. Moses wurde durch göttliche Erwählung zu einem Propheten bestimmt, der nicht in Visionen und Träumen die Offenbarung empfangen, sondern von Mund zu Mund mit dem Herrn verkehren soll, wie ein Freund mit dem andern[1]. Isaias (6) und Ezechiel (1) berichten von Einweihungsvisionen, in welchen sie zu Strafpredigern des Volkes bestellt wurden. Besonders lässt Jeremias deutlich erkennen, dass er zum Prophetenamte durch göttlichen Willen und nicht aus eigener Wahl gelangte; denn von den ersten Lebenstagen an war er hierzu bestimmt und konnte sich trotz seiner Unmündigkeit dem göttlichen Drange nicht entziehen, so sehr er es auch wegen der Leiden des prophetischen Berufes wünschte[2]. Ebenso ist sich Amos (7, 15) der göttlichen Aufforderung bewusst, welche ihn seinem Berufe als Hirte entriss und zum Weissagen für Israel bestimmte. Am schärfsten geben die Propheten der Gewissheit ihrer göttlichen Berufung Ausdruck im Kampfe mit den Pseudopropheten, denen sie als ihrem Zerrbilde göttliche Sendung

[1] Num. 12, 6—8. [2] 1, 4 ff.; 17, 16; 20, 7. 9.

und Erleuchtung absprechen. Jeremias, der zumeist mit ihnen im Streite lag, schildert sie als Propheten, die ohne göttlichen Auftrag Lügengesicht und Wahrsagerei und Nichtigkeit und Trug ihres Herzens weissagen[1]. Der innere Grund ihres Auftretens liegt in ihrem eigenen, von Ehrgeiz, Uebermuth und materiellen Vortheilen geleiteten Entschlusse, der äussere Anlass in der religiösen Erschlaffung des Volkes und den verwirrten staatlichen Verhältnissen. Im Gegensatz zu dieser prätendirten göttlichen Mission sind sich die Jehovah-Propheten bewusst, dass Gott sie erwecke[2] und in seinem Namen auftreten heisse[3]. Diese Ueberzeugung ihrer göttlichen Erwählung bringen sie unaufhörlich und unentwegt in den Formeln zum Ausdrucke, die sie ihren Reden vorausschicken: „Höret das Wort des Herrn“[4], „Jehovah hat zu mir gesprochen“[5] u. a[6].

Die Uebernatürlichkeit ihrer Berufung äusserte sich auch fort und fort dadurch, dass sie, einmal von Gott erwählt, in voller Abhängigkeit von ihm blieben. Die Inspiration war ihnen nicht habituell, sondern in der Weise eines transeunten Actes verliehen[7] und konnte von Gott nicht erzwungen werden. Schweigen und Reden war nicht von ihrem, sondern dem göttlichen Willen abhängig[8]. Zu gewissen Zeiten begehrte man bei ihnen vergeblich Gesichte und das Wort Gottes[9]. Sie harrten oft in Ungeduld auf göttliche Erleuchtung, wie Jeremias (42, 7) zeigt, der erst nach zehn Tagen eine Antwort von Gott erhielt[10]. In diesem Sinne gleicht

---

[1] 14, 14; vgl. 23, 21. 32; 27, 15; 28, 14. [2] Am. 2, 11.

[3] Agg. 1, 13.

[4] Is. 1, 10; 28, 14. Jer. 2, 4; 7, 2; 9, 20. Ez. 6, 3.

[5] Is. 8, 11; 21, 27.

[6] Zahlreiche Belegstellen bei Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes (Freiburg 1877) S. 362. 363.

[7] Lumen propheticum non inest intellectui per modum formae permanentis: alias oporteret quod semper prophetae adesset facultas prophetandi. Thom. Aq. Summa theol. 2, 2, q. 171, a. 2, c.; De verit. q. 12, a. 1 et a. 13 ad 3.

[8] Ez. 3, 25. 26. [9] Ebd. 7, 26. Am. 8, 12. [10] Vgl. Is. 21, 8 ff.

daher ihre Lage jener des Beters, der auf Erhörung wartet. Diese Unterbrechung der übernatürlichen Eingebung begründet auch nach der Auslegung der Väter die so häufige Wiederholung der Worte: „So spricht der Herr“ u. a. Durch diese nur vorübergehende Verleihung der prophetischen Gnade unterscheiden sich auch die Propheten von den Aposteln. Letztern ward die Inspiration als bleibende Prärogative zu theil; daher bedienen sie sich der Formel „Der Herr spricht“ nur zur Unterscheidung ihrer eigenen Vorschläge von den Befehlen des Herrn [1].

Näherhin ist in den Selbstaussagen der Propheten als Grund der göttlichen Berufung wie als Quelle der Prophetie im allgemeinen der Geist Gottes bezeichnet. Isaias (61, 1) und Micha (3, 8) wissen, dass sie von der Kraft und dem Geiste Gottes erfüllt sind; einen „Mann des Geistes“ nennt Osee (9, 7) jeden Propheten, und Daniel wird selbst von den babylonischen Machthabern als ein solcher erkannt, „der den Geist der heiligen Götter hat“ [2]. Dieser Geist Gottes wirkte aber in den Propheten nicht auf gleiche Weise, wie er als kosmisches Lebensprincip allen Creaturen Sein und Leben gibt, die ganze Schöpfung durchdringt und erhält [3] und auch dem Menschen einen Geist mit selbständigem Sein verliehen hat [4]; in ihnen war er vielmehr durch übernatürlichen und wunderbaren Einfluss wirksam, wodurch sie zu ordentlichen Trägern der Offenbarung erkoren und befähigt wurden. Dieser Geist Gottes kann auch nicht als ein Theil jenes Geistes angesehen werden, der nach dem Zeugnisse des Aggäus (2, 5) in der Mitte des Volkes Israel steht [5]. Denn unter dem Wohnen des Geistes Gottes im Volke ist keine Durchdringung desselben zu verstehen im Sinne einer Einwohnung, aber auch keine

[1] Vgl. 1 Kor. 7, 10. [2] Dan. 4, 5. 6. 15; 5, 11. 14.

[3] Job 33, 4; 34, 14 ff. Ps. 104, 29 ff. Is. 42, 4.

[4] Gen. 2, 7. Is. 42, 5. Zach. 12, 1.

[5] Vgl. Is. 63, 11: „In ihrer Mitte hat Jehovah niedergelegt den Geist seiner Herrlichkeit.“ Cfr. Knabenbauer, Comm. in Is. I, 2 (Parisiis 1887), p. 464.

Mittheilung des Geistes an alle Mitglieder, was wohl im Wunsche des Moses lag[1], sondern die übernatürliche Ausrüstung der speciellen Organe Gottes, welchen die Vermittlung zwischen Gott und dem Volke zukam. Insofern er daher auf den Propheten ruhte und durch sie das geistige Band zwischen Jehovah und dem Volke schuf, waltete er mitten unter diesem. Der Vorzug der persönlichen Gemeinschaft mit Gott war der Gemeinde der Zukunft vorbehalten, welche nach Joels (3, 1. 2) Verheissung die Gnadengaben des Heiligen Geistes in Fülle empfangen und durch dessen Vermittlung in Gnadengemeinschaft mit Gott treten wird. Näher liegt der Vergleich zwischen der Wirksamkeit des Gottesgeistes in den Propheten und jener Geistesausgiessung, welche dem Moses, den 70 Aeltesten[2] und dem Josue[3] die Fähigkeit zur Regierung des Volkes verlieh, die Richter erweckte und für ihr Amt ausrüstete[4], und an den von Gott berufenen Königen sich offenbarte[5]. Ob dieser Geist Gottes hypostatisch, d. h. als selbständige göttliche Person, wirksam war, kann mit Rücksicht auf die im Alten Testamente vielfach nur angedeutete und vorausgesetzte Dreiheit der göttlichen Personen mit dogmatischer Gewissheit nicht behauptet werden. Doch erschliessen die katholischen Theologen nach dem Vorgange der Väter aus manchen Stellen, nach welchen der Geist Gottes handelnd und redend neben und mit Gott auftritt, den Personenunterschied zwischen dem Geiste Gottes und Gott. Ausdrücklich ist dagegen der Heilige Geist im Neuen Testamente als Princip der Charismen im allgemeinen[6] und als Urheber der Inspiration der alttestamentlichen Propheten insbesondere[7] bezeichnet.

Das Ausserordentliche in der Berufung der Propheten tritt um so mehr hervor, als das Priesterthum, welches in seiner Wirksamkeit vielfach dem Prophetenthum begegnete,

---

[1] Num. 11, 29. [2] Ebd. 11, 17 ff.
[3] Ebd. 27, 18. Deut. 34, 9. [4] Richt. 6, 34; 11, 29; 13, 25.
[5] 1 Kön. 10, 6; 6, 13. [6] 1 Kor. 12, 6. 11. 28.
[7] 2 Petr. 1, 21.

andern Ursprungs ist als dieses. Das Recht, sich dem Priesterthume zu nahen, hing zwar nicht von der Selbstbestimmung des Menschen ab, sondern vom göttlichen Willen; doch hatte dieser die Erblichkeit der Priesterwürde an die hierfür erwählte Familie Aarons geknüpft. Wen Gott in dieser Familie geboren werden liess, den hat er dadurch für diesen Beruf auserkoren und sich zu eigen gemacht[1]. Dagegen beruht nach der Grundstelle, welche von der Einsetzung des Prophetenthums handelt[2], die Uebertragung dieses Amtes und die Art seiner Verwaltung in jedem einzelnen Falle auf freiem göttlichen Willen. Gemäss der Verheissung: „aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern“ [3] werden Propheten erstehen, bildet die Prophetie nur ein Vorrecht des auserwählten Volkes, nicht aber eines bestimmten Stammes oder einer gewissen Familie.

---

[1] Hebr. 5, 4. Ex. 28, 1.

[2] Deut. 18, 18: „Ich werde ihnen aus ihren Brüdern einen Propheten gleich dir auftreten lassen und werde meine Worte in seinen Mund legen, und er soll zu ihnen reden alles, was ich ihm gebieten werde.“ Vgl. V. 15. Für die Collectivbedeutung von Nabi sprechen von den Gründen, welche Reinke (Beitr. zur Erklärung des Alten Testaments. IV [Münster 1855], 288 ff.) eingehend darlegt, hauptsächlich folgende zwei: In den dieser Stelle vorausgehenden Versen 9—14 verbietet Moses den Israeliten den Gebrauch aller heidnischen Mittel zur Erforschung der Zukunft und verspricht ihnen als Ersatz einen von Gott erweckten und erleuchteten Propheten. Soll das Versprechen für die nächste und ferne Zukunft nicht bedeutungslos sein, so ist unter dem Propheten, wenngleich vorzugsweise Christus, so doch auch das Prophetenthum im allgemeinen zu verstehen. Darauf weist auch der Zusammenhang unserer Stelle mit den folgenden Versen 19—22 hin, welche als Kennzeichen der falschen Propheten die Nichterfüllung der Weissagungen angeben. Sollen diese Verse, welche das Gegenstück vom wahren Propheten zum Inhalt haben, nicht ohne Verbindung mit dem Vorausgegangenen sein, so ist wiederum die collective Bedeutung von Nabi vorzuziehen. Vgl. auch Cornely l. c. p. 275 sqq. Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes (Brixen 1894) S. 352. Knabenbauer, Erklärung des Propheten Isaias (Freiburg 1881) S 4.

[3] אַחִים bezeichnet hier das Volk Israel, wie auch in Lev. 25, 46. Deut. 10, 9; 18, 2. Jer. 7, 15.

Die Mittheilung des prophetischen Geistes ist Ausfluss der göttlichen Freiheit, bezeugt mit den Worten: „Jehovah wird einen Propheten auftreten lassen.“ [1] Damit steht nicht im Widerspruche, wenn den Propheten die Eigenschaft von Trägern eines ordentlichen Amtes zukommt. Denn die daran geknüpfte doppelte Aufgabe, welche sich auf die Gegenwart bezog durch Repräsentation des Lehramtes, durch Einwirkung auf die Interessen des Volkes und den Schutz der Theokratie, aber auch in die Zukunft hineinragte durch die Weissagung vom Wiederaufbau des Davidischen Reiches, schloss die freie göttliche Erwählung für diesen Beruf nicht aus.

Der Rationalismus setzt an die Stelle der göttlichen Berufung einen freien Entschluss des Propheten [2] oder ein sachliches Motiv, das ihn zur Ergreifung und Verwaltung des Prophetenamtes veranlasste [3]. Redslob [4] führt sogar die von den Propheten bezeugte Berufung auf Selbsttäuschung zurück; denn nur die persönlichen, die Propheten über das Niveau der Menge erhebenden Eigenschaften hätten sie zu solchem Hervortreten bewogen. Auch aus der besondern religiösen Richtung des Volkes, aus der Bundesidee und der Theokratie [5] wird der Ursprung der prophetischen Begeisterung hergeleitet. Ihre Träger wären nur Gesandte Gottes und Vermittler zwischen Volk und Jehovah ohne besondere, hierzu befähigende übernatürliche Gnadenausstattung; die jüdische

---

[1] קוּם aufstehen, in Hiph. הֵקִים aufstehen machen, hat den Sinn von auftreten lassen, erwecken, wie auch in Gen. 38, 8 und Jer. 29, 5.

[2] Knobel, Der Prophetismus I (1837), 14. 40.

[3] Duhm, Theologie der Propheten (1875) S. 96 ff.

[4] Der Begriff des Nabi (1839) S. 29.

[5] Knobel a. a. O. S. 3. Aehnlich Köster, Die Propheten (1838) S. IX. Baur, Amos (1847) S. 4. Köhler, Der Prophetismus der Hebräer und die Mantik der Griechen, 1860. Diestel, Art. Moses in Riehms Handwörterbuch S. 1025, leitet das Auftreten Moses' von der „wiederholten Versenkung in die alten Ueberlieferungen seines Volkes von den Schicksalen und dem Glauben der Erzväter“ her. Vgl. auch Hitzig, Vorlesungen über bibl. Theologie des Alten Testaments. Herausgegeben von Kneucker 1880, S. 104.

Prophetie bildete nicht mehr eine einzigartig in der Weltgeschichte auftretende Erscheinung, weil überall, wo das Wahre und Gute mit so heiliger Begeisterung vorgetragen wird, die Wirksamkeit Gottes zu erkennen wäre.

Alle diese Anschauungen von einem durch natürliche Ursachen bedingten Auftreten der Propheten widersprechen aber dem allgemein giltigen und vollständig entscheidenden Beweis aus den äussern Kriterien der Inspiration. Die Propheten hätten sich niemals auf ihr eigenes Bewusstsein von der göttlichen Berufung stützen können, wenn nicht ihren Selbstaussagen beglaubigend und bekräftigend äussere Zeichen und Wunder zur Seite getreten wären. Moses weist auf die übernatürliche Autorität dieser äussern Zeugnisse hin. Das wunderbare Strafgericht über Core und Genossen herabrufend, sagt er: „Daran sollt ihr erkennen, dass Jehovah mich gesandt hat, all das zu thun, was ihr sehet, und dass ich es nicht aus eigenem Herzen geschöpft.“ [1] Durch das Eintreten des Strafgerichtes ist die Göttlichkeit seiner Sendung gewährleistet. Die aussergewöhnlichen Naturereignisse [2], die Todtenerweckungen [3], Krankenheilungen [4], die Vermehrung des Speisevorrathes [5], des Oeles im Kruge [6], schliessen jeden Zweifel an der göttlichen Berufung der wunderwirkenden Propheten aus. Für diese selbst war schon das Bewusstsein, Wunder thun zu können, ein unwiderlegliches Zeugniss des göttlichen Ursprungs ihrer Mission. Isaias (7, 11) drückt diese übernatürliche Gewissheit unzweideutig aus in der Aufforderung an Achaz: „Verlange dir ein Zeichen von Jehovah, steig tief hinab zur Hölle oder hoch hinauf zum Himmel.“ In Bezug auf die Weissagungen als Kriterien der prophetischen In-

[1] Num. 16, 28.

[2] Regen und Gewitter 1 Kön. 12, 16 ff.; vom Himmel fallendes und verzehrendes Feuer 3 Kön. 18, 37. 38; 4 Kön. 1, 10. 14; fruchtbarer Landregen 3 Kön. 18, 41—46.

[3] 3 Kön. 17, 17—23. 4 Kön. 4, 34. 35; 13, 21.

[4] 4 Kön. 5, 14; 20, 7. [5] 2 Kön. 17, 14 ff.

[6] 4 Kön. 4, 2—7.

spiration müsste der apologetische Nachweis aus ihrer geschichtlichen Erfüllung geführt werden. Hier möge die Bemerkung genügen: Die Erfüllung der Weissagungen im allgemeinen ist geschichtlich in so überwältigender Weise beglaubigt, dass die Unsicherheit in Einzelheiten ohne Belang ist. Im Lichte der Weltgeschichte und als besondere Mittel der göttlichen Vorsehung betrachtet, ist ihre Erfüllung überzeugend für jeden, der willens ist, daran zu glauben.

Den rationalistischen Einwürfen im einzelnen ist zu entgegnen: Ihren Selbstaussagen zufolge wissen die Propheten nichts von einem freien Entschlusse zur Uebernahme des Prophetenamtes, wohl aber von dem Zeitpunkte ihrer göttlichen Berufung. Die grossen Propheten[1] schildern ausführlich den erschütternden Eindruck, welchen die göttliche Ueberwältigung bei den Einweihungsvisionen in ihnen hervorrief. Ebensowenig erwähnen sie einen äussern Beweggrund ihres öffentlichen Auftretens. Allerdings liessen sich die Propheten als vielvermögende Vermittler zwischen Gott und dem Volke durch ihre Theilnahme an der traurigen Lage des letztern zur Fürbitte bei Gott und zur Befragung Jehovahs über dessen Schicksale bestimmen[2]. Jeremias (42, 1—5) wird sogar von den auf der Flucht nach Aegypten befindlichen Juden und Hauptleuten an Jehovah gesendet. Eine solche Mittlerrolle kam ihnen aber nur zu auf Grund ihres Dienstverhältnisses zu Gott infolge ihrer Berufung[3].

Wie ungenügend ferner die Betonung des sachlichen Motivs ist, beweist ausser dem prophetischen Selbstzeugnisse der Unterschied zwischen den wahren und falschen Propheten in ihrem Verhältnisse zum Volke. Eigennutz und Gewinn[4], die Buhlerei um die Volksgunst[5] und das Be-

[1] Is. 6. Jer. 1—3. Ez. 1. Vgl. Am. 3, 8.

[2] Jer. 14, 7 ff. Ez. 9, 8; 11, 13.

[3] Vgl. Jer. 6, 27: „Ich habe dich zum Prüfer in meinem Volke bestellt, dass du erkennest und prüfest alle ihre Wege.“ Aehnlich Ez. 3, 17—21; 33, 7 ff.

[4] Is. 56, 10. 11. Jer. 6, 13. [5] Is. 9, 15.

streben, mit schmeichelhaften Hoffnungen und Reden nach dem äussern Schein über das innere Verderben hinwegzutäuschen[1], sind die Triebfedern für das Auftreten der falschen Propheten. Die Gesandten Jehovahs hingegen bleiben sich ihrer göttlichen Sendung bewusst, selbst wenn sie als Mittler des Volkes vor Gott stehen[2]. Jeremias (15, 11) empfängt auf seine Klage wegen steter Verfolgung von Gott den Trost, dass seine vielvermögende Fürsprache selbst vom Feinde zur Zeit des Unglückes und der Bedrängniss würde angefleht werden.

Auch in der natürlichen Befähigung der Propheten und im Bewusstsein geistiger Ueberlegenheit konnte die Inspiration nicht ihren Grund haben. Denn auch andere, wie Weise, Dichter und fromme Israeliten, hätten sich für Propheten halten und als solche beim Volke gelten können. Wie wäre dieser Annahme zufolge Amos, der Hirte von Thecue, zur Würde eines Propheten gelangt? Das theokratische Bewusstsein kann ebensowenig das Auftreten der Propheten begründen, weil dieselbe Frage offen bleibt, warum nicht auch andere gottbegeisterte und gerechte Männer den prophetischen Beruf ergriffen. Hitzig sucht die Schwierigkeit, welche sich aus solchen Erklärungen ergibt, zu heben mit der Anerkennung der Propheten als nothwendiger Mittelglieder zwischen Jehovah und dem Volke; diese Stellung wäre ihnen zugekommen bis zum vollständigen Abschlusse und zur allgemeinen Annahme des Gesetzbuches[3]. Diese Anschauung müsste folgerichtig zur Anerkennung einer besondern göttlichen Berufung der Propheten führen. Im Widerspruche damit setzt aber Hitzig an deren Stelle das Motiv des innern Dranges und den Einfluss der allgemeinen Weltregierung[4].

---

[1] Ez. 22, 28.

[2] Vgl. Jer. 14, 7 ff., wenn er für sein Volk bittet; Is. 63, 7—64, wenn er als Repräsentant der Gemeinde das Dank-, Buss- und Bittgebet verrichtet; Ez. 9, 8, in seinem Flehen um Schonung für den Rest der Gerechten, die dem blutigen Strafgerichte Gottes noch entronnen sind.

[3] A. a. O. S. 89. [4] Ebd. S. 91.

Ebenso kann die nationale Begeisterung im Volksleben[1] als Quelle der Prophetie nur im Widerspruch mit der Geschichte des Prophetenthums angesehen werden. Zählte es doch nicht zu den geringsten Aufgaben der Propheten, dem mit dem Aufschwunge des Reiches anwachsenden sittlichen Verderben, der Neigung zur Rechtsverletzung und Verachtung des Gotteswortes entgegenzutreten, zu mahnen, zu drohen und „Gebot auf Gebot, Satzung auf Satzung“[2] zu häufen! Die jahrhundertelang währenden religiös-politischen Kämpfe des Prophetenthums gegen das abtrünnige Königthum im Zehnstämmereich, die blutigen Verfolgungen der Jehovah-Propheten unter Achab zu Gunsten der Baals- und Aschera-Propheten[3] und die Leiden eines Jeremias im Streite mit den Pseudopropheten können nicht im genetischen Zusammenhang stehen mit der Kraft nationaler Bewegung. Auch Ezechiel und Daniel traten zu einer Zeit auf, als die nach Babylon abgeführten Juden mit dem Vaterlande ihre politische Autonomie und das Königthum verloren hatten und einer Bestärkung in der Hoffnung auf die Heimkehr und Wiedererrichtung ihres Staatswesens bedurften. Ebenso fällt die Wirksamkeit der Propheten Aggäus und Zacharias nach der Rückkehr des Volkes aus dem Exile in eine Zeit schwerer Prüfungen, als die begeisterte Hoffnung auf die neue Niederlassung dem Missmuthe und der Verzagtheit wegen der Hemmnisse im Tempelbau und anderer Heimsuchungen gewichen war[4]. Wenn Malachias die Reihe der canonischen Propheten abschliesst, so lässt sich das Verstummen der Prophetie nicht mit der aus dem Exile mitgebrachten Verstandesbildung und mit der dürftigen politischen Existenz, welche die Herrlichkeit der alten Theokratie geschwunden sah, begründen. Die Ursache liegt vielmehr in der Erfüllung der den Propheten von Gott übertragenen Aufgabe. Seit ihrer Rückkehr aus der Gefangenschaft liessen die Juden von ihrer Neigung zum

[1] Winer, Bibl. Realwörterbuch II, 283. [2] Is. 28, 9 ff.
[3] 3 Kön. 18, 19. [4] Zach. 4, 1—6. 10. Agg. 2, 5.

Götzendienste ab und hielten, wenn auch mit todter Werkheiligkeit, am Gesetze fest; die messianische Idee war durch Rede und Schrift für ihren Glauben und ihre Erkenntniss hinlänglich ausgebildet. Zur Forterhaltung der ihnen anvertrauten „Aussprüche Gottes“ [1] genügte aber auch das Institut der Sopherim, welche die Offenbarungsurkunden sammelten, auslegten und nunmehr die Stelle der Propheten vertraten. Würde die Prophetie ihre Wurzel in der Bewegung des Volkslebens haben, so hätte die nationale Begeisterung, welche während der letzten Periode des Glanzes und der Freiheit in den makkabäischen Grossthaten aufleuchtete, sicherlich einen Propheten erzeugt [2]. Die dem Hyrkanus und einzelnen Sehern unter den Essenern zugeschriebene prophetische Gabe [3] ist für die Geschichte des Prophetenthums ohne Belang.

In der bisherigen Erörterung wurde versucht, die göttliche Thätigkeit als Ursache der Berufung der Propheten darzulegen und zu beweisen. Daran soll die Frage gereiht werden, ob die Freiheit des menschlichen Willens durch äussern Zwang oder innerliche Nöthigung bei Uebertragung des prophetischen Amtes beeinträchtigt wurde. Soweit die Propheten ihre Erwählung als eine göttliche Sendung nach Analogie einer menschlichen Gesandtschaft darstellen [4], ist an der bewussten und freien Mitwirkung nicht zu zweifeln. Fraglich könnte dieselbe nur erscheinen, wenn sich die göttliche Berufung unter einer überwältigenden Einwirkung des prophetischen Geistes vollzog. Doch ist auch in solchen Fällen die bewusste Entscheidung des Propheten nicht in Abrede zu stellen. Isaias (6) ist durch den Anblick Gottes auf dem Throne der himmlischen Herrlichkeit anfangs wie betäubt. Doch wird er sich des Gegensatzes zwischen seiner und seiner Umgebung sittlichen Beschaffenheit und der Heiligkeit Gottes bewusst und hält dem göttlichen Rufe die Unreinheit seiner

[1] Röm. 3, 2; vgl. 9, 4. [2] 1 Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41.
[3] Flav. Ios. Antiq. XIII, 10, 7; XV, 10, 5.
[4] Agg. 1, 12. Zach. 7, 12. Mal. 3, 1 u. a.

Lippen entgegen (6, 5). Nachdem er aber infolge der Berührung seines Mundes durch den Seraph zu einem würdigen Organe der Offenbarung war befähigt worden, folgt er bereitwillig der Stimme des Herrn und bittet um die göttliche Sendung (6, 6—8). In einem ähnlichen Acte ging die Berufung des Propheten Jeremias (1, 19) vor sich. Von Natur aus weichen Gemüthes und schüchtern, wurde er nach seinen eigenen Worten (1, 6) durch den göttlichen Willen zur Annahme der Prophetenwürde genöthigt, deren er sich seiner Jugend und der menschlichen Gebrechlichkeit wegen für unwürdig hielt. Er wünschte oft in bittern Klagen, von dieser Last befreit zu sein (20, 7 ff.); er gesteht, durch göttliche Gewalt in seinem Innern zur prophetischen Verkündigung getrieben worden zu sein, indem das Wort Gottes wie hervorbrechendes Feuer in seinem Herzen wohnte (20, 9). Trotz dieser Klagen über die Leiden des Prophetenberufes hat er denselben mit Bewusstsein und freiem Willen angetreten, weil er vom Herrn überredet dem göttlichen Rufe Folge leistete (20, 7). Wenn seine Erwählung zum Prophetenamte auf dem göttlichen Rathschlusse beruhte, der ihn von Geburt aus hierzu bestimmte (1, 5), so liegt darin keine Einschränkung seiner eigenen Entscheidung. Ist doch der Beruf des einzelnen Menschen von Gott nicht bloss ewig vorausgesehen, sondern von der göttlichen Vorsehung in den Weltplan aufgenommen, um so mehr die Erwählung der ordentlichen Träger der Inspirationsgnade. Weil mit der göttlichen Vorausbestimmung zum prophetischen Berufe auch die Verleihung der hierzu erforderlichen natürlichen Kräfte verbunden ist, so liegt in der wirklichen Berufung keine Beraubung der menschlichen Selbstbestimmung, sondern vielmehr die Aufforderung, dem göttlichen Willen Folge zu leisten. Lehrreich ist in vorwürfiger Frage auch die göttliche Bestimmung des Moses zum Befreier Israels aus Aegypten. Nachdem die Bedenken, welche er dem göttlichen Rufe entgegenhielt, durch Gott beseitigt und selbst das Hinderniss der schwerfälligen Zunge durch die Bestellung Aarons zum Dolmetsch gehoben worden, da brach Moses, den

eigentlichen Grund seiner Weigerung offenbarend, in die Worte aus: „Sende doch, wen du senden willst!“ [1] Wenn er nun dennoch dem göttlichen Willen sich beugte, so liegt der innerste Grund in der aus dem göttlichen Versprechen gewonnenen Ueberzeugung, dass alle Schwierigkeiten mittels übernatürlicher Hilfe besiegt werden.

§ 2. Formen der Offenbarungsinspiration.

Als geheimnissvoller Vorgang im Innern des Menschen kann die Inspiration nur durch analoge Redeweisen und mittels Bilder ausgedrückt werden. Die Heilige Schrift bezeichnet die göttliche Einwirkung auf den Propheten im allgemeinen als ein Legen des göttlichen Geistes auf den Menschen [2], als ein Niederlassen auf ihn [3]; der Geist Gottes ist auf dem Propheten [4], ruht auf ihm [5], kommt in den Propheten [6], erfüllt ihn [7]. Mit Bezug auf die oft gewaltsame, unvermuthete und überwältigende Gotteswirkung, welche den Propheten zum Reden und Thun antreibt und darin leitet, gebraucht die Heilige Schrift auch Ausdrücke, wie: „Die Hand Jehovahs kommt über ihn“ [8], der Herr hat „durch seine (= des Propheten) Hand“ gesprochen [9]. Mit diesen und ähnlichen [10] Redeweisen ist die Inspiration der Propheten, und soweit die göttliche Einwirkung die Mittheilung unbekannter Wahrheiten bezweckte, auch die Offenbarung von seiten Gottes ausgesprochen. Derartige Ausdrücke auf letztere allein zu beschränken, widerspricht der Thatsache, dass die prophetische Gabe nicht der privaten Belehrung, sondern dem Nutzen der Allgemeinheit diente [11]; daher musste mit der Offenbarung auch

[1] Ex. 4, 13. [2] Num. 11, 25. [3] Ebd. 11, 26.
[4] Is. 59, 21; 61, 1. [5] Ebd. 11, 2. [6] Ez. 2, 2.
[7] Mich. 3, 8. [8] Ez. 1, 3; 3, 22; 8, 1; 37, 1; 40, 1.
[9] Is. 20, 2; 37, 2. Os. 12, 10.
[10] Vgl. Zschokke a. a. O. S. 350. 351.
[11] Prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetae cognoscunt ea quae sunt procul et remota ab hominum

Inspiration verbunden sein. Es ist aber andererseits unzutreffend, wenn König[1] von dieser Einwirkung des Gottesgeistes die Offenbarung ausschliesst, darin nur „eine allgemeine Anregung, Belebung und Steigerung aller Functionen" erblickt und den Propheten und dem Volke nur ein Wissen davon zuschreibt, dass „der Geist Jahves eine allgemeine Disposition für eine Tendenz auf das Gottgefällige" verleiht. In Zach. 7, 12 werden die Worte der frühern Propheten als Sendung Jehovahs durch seinen Geist bezeugt; dieser ist daher Urheber und Vermittler der Offenbarung. Auch bei Mich. 3, 8 wird die Verkündigung der göttlichen Strafe wegen der Ungerechtigkeit des Volkes (V. 9—12) als eine unmittelbare Folge des Erfülltseins vom Geiste Jehovahs hingestellt. Ebenfalls kann hierher bezogen werden 3 Kön. 22, 21. 22, wenn es sich dort auch um dämonische Inspiration handelt. Nach der Darstellung des Propheten Micha empfingen nämlich die vierhundert Propheten mit der Inspiration durch den Lügengeist auch die trügerische Verheissung von einem glücklichen Kriegszuge Achabs gegen die Syrer zu Ramoth[2]. Diese falsche Voraussagung entstammte aber nicht dem eigenen Innern der Propheten, sondern war ihnen vom Lügengeiste eingegeben, unter dessen Einflusse sie standen, wie die wahren Propheten unter der Einwirkung des göttlichen Geistes. Denn Micha erzählt die Eingebung des Lügengeistes nicht zur blossen Einkleidung der falschen Weissagung, sondern als einen wirklichen Vorgang, den er innerlich schaute.

Bezeichnender, wenn auch noch immer bildlich, ist die Offenbarungsinspiration dargestellt in der Form des Wortes

---

cognitione. . . . Secundario consistit in locutione, prout prophetae ea quae divinitus edocti cognoscunt, ad aedificationem aliorum annuntiant. Thom. Aq. l. c. q. 171, a. 1 in c.

[1] Der Offenbarungsbegriff des Alten Testamentes I (Leipzig 1883), 112. 141 ff.

[2] „Da trat der Geist hervor, stellte sich vor Jehovah und sprach: ‚Ich werde ihn bethören . . ., ich werde ausgehen und Lügengeist sein im Munde aller seiner Propheten'."

oder der Ansprache von Geist zu Geist. Dahin gehören Ausdrücke, wie: Gott spreche zu ihnen (= den Propheten)[1], auf sie herab[2], das Wort erging von Jehovah oder geschah zu dem Propheten[3], Gott legte seine Worte in den Mund des Propheten[4], Jehovah hat zu mir gesprochen[5]. Nach der allgemeinen Auffassung der Theologen ist dieses Sprechen Gottes nicht ein phonetisches Reden mit sinnlich hörbarer Stimme und artikulierten Lauten, welches aus der transcendenten Sphäre an den Propheten erging; es bezeichnet vielmehr einen innerlichen Vorgang nach Analogie der menschlichen Wahrheitsmittheilung. Daher ist dieses Einsprechen des göttlichen Geistes wohl zu unterscheiden von dem Reden Gottes mit äusserlich vernehmbarer Stimme, wie bei der Gotteserscheinung auf Sinai, als Israel Worte hörte, aber keine Gestalt schaute[6].

Ausser der Wortform sind als Medien der Offenbarung in Verbindung mit Inspiration im Alten Testamente noch der Traum, die Vision und die Ekstase erwähnt. Diese drei Arten der Offenbarungsinspiration sind aber hier nur soweit Gegenstand der Untersuchung, als hierbei das Verhältniss des menschlichen Geistes zum göttlichen in Frage kommt. Es wird sich zeigen, dass die prophetischen Organe nicht zu mechanischen Werkzeugen Gottes herabsinken, wenn auch ihre geistige Thätigkeit infolge der Offenbarung mehr passiven Charakter trägt als unter der Einwirkung der blossen Inspirationsgnade.

Der Traum als Medium der Offenbarungsinspiration[7] ist an die Erscheinung des natürlichen Schlafes gebunden. Doch beruht er inhaltlich nicht auf der Reproduction jener Sinnen-

---

[1] Is. 7, 3. 10; 8, 1. 5. Am. 3, 8. Os. 1, 2. 4.

[2] Os. 12, 11.

[3] Is. 38, 4. Jer. 1, 2. 4. 11. Ez. 1, 3; 17, 1. 11. Zach. 1, 17.

[4] Jer. 1, 9; 5, 14. [5] Is. 8, 11; 21, 6. [6] Ex. 19, 16.

[7] Wenn auch die Propheten im engern Sinne sich auf Träume in der Regel nicht berufen, so ist doch deren historische Thatsache nicht in Abrede zu stellen. Vgl. Gen. 28, 12; 31, 9—13. 1 Kön. 28, 6. 3 Kön. 3, 5; 9, 2. In Num. 12, 6 ist der Traum neben der Vision als Medium der göttlichen Mittheilung an den Propheten bezeichnet.

bilder, welche die Seele im Zustande des Wachens in sich aufgenommen hat, sondern auf göttlicher Einwirkung. Die geistige Activität während solcher Träume offenbart sich in der Erinnerung an das Traumgesicht und in der Bestürzung, welche durch Träume mit geheimnissvollem, der menschlichen Erkenntniss verborgenem Inhalte hervorgerufen wird[1].

Dem Traume nicht unähnlich wegen der Ruhe der äussern Sinne und der Concentration der Seelenkräfte auf den Offenbarungsgegenstand ist die Vision. Zum Unterschied vom Traume ist aber hier die Sinnenthätigkeit nicht durch das natürliche Mittel des Schlafes, sondern kraft eines besondern göttlichen Einflusses gebunden. Durch Hinzutreten der Ekstase kann die Vision von einem schlafähnlichen Zustande der Betäubung begleitet sein.

Der Gegenstand der Vision ist nicht das Resultat der eigenen Gedanken, Entschlüsse und Ahnungen des Propheten[2], sondern das Product der göttlichen Machtvollkommenheit, welche in der passiven Seite unserer Erkenntniss ebensogut Vorstellungen hervorrufen kann, wie solches auch die uns umgebenden Naturdinge vermögen. Die Propheten, z. B. Isaias (6) und Ezechiel (1), bekunden auch in ihren Schilderungen von den Gotteserscheinungen die tiefste Ueberzeugung von der Realität ihrer Visionen. Sie sind sich aber auch des Unterschiedes ihrer Visionen von den Erzeugnissen ihrer eigenen Gedanken- und Gefühlswelt bewusst, da sie die Gesichte ihrer Gegner als Gebilde des eigenen Herzens verurtheilen[3].

Infolge der für den Propheten neu eintretenden Wahrnehmungen sind seine geistigen Kräfte über sich hinaus zu einer wunderbaren Wirksamkeit erhoben. Seine geistige Kraftentfaltung ist ein ideales Schauen, eine höhere Art des Wissens, über das gewöhnliche Gedankenleben weit hinausragend. Hier-

---

[1] Dan. 2, 1 ff.; 4, 2. 15.

[2] Redslob, Begriff des Nabi S. 31. 32. Reuss, Les Prophètes I (1876) 55, u. a. Vgl. König a. a. O. II, 100 ff.

[3] Z. B. Jer. 23, 16. 31 ff. Ez. 13, 2.

bei drückt sich der Inhalt der Schauung der Seele des Propheten mit solcher Schärfe und Bestimmtheit ein, dass er keinen Zweifel an der Wirklichkeit des Offenbarungsgegenstandes zu hegen vermag. Auf dieser dem Gedächtnisse untrüglich eingeprägten Erinnerung beruhen die Schilderungen der Propheten von ihren Visionen. Denn es ist nicht anzunehmen, dass sich diese zum Zwecke der mündlichen oder schriftlichen Kundgebung der Erkenntniss des Propheten von neuem darboten.

Nach fast allgemeiner Anschauung ist der Verkehr Gottes mit den Propheten mittels der Gesichte ein rein innerlicher, geistiger Vorgang. Wenn die Propheten den Namen „Seher“ [1] führen, die Wahrnehmung der Offenbarung als „Hören“ [2], ja als „Hören und Schauen“ [3] zugleich bezeichnen, so ist damit nur auf die geistige Erkenntniss Bezug genommen [4]. König [5] hingegen vertritt die Ansicht von einer Mitbethätigung der äussern Sinne und bestreitet die Beschränkung des Sehens und Hörens des Propheten auf den innern Sinn. Entbehrt diese Meinung auch nicht aller Begründung, so ist doch von Anfang an festzuhalten, dass die Lösung dieser mehr physiologischen als theologischen Frage für das Wesen der Inspiration ohne Belang ist und immerhin zweifelhaft bleiben wird. Weiss doch selbst der heilige Paulus nicht anzugeben, ob er bei seinem ekstatischen Fluge in oder ausser dem Leibe gewesen, und entscheidet sich so weder für noch gegen die Be-

[1] Is. 29, 10; 30, 10. Am. 7, 12.

[2] Z. B. Is. 21, 10; 28, 22. [3] Ebd. 2, 1; 13, 1.

[4] Vgl. Denzinger a. a. O. S. 242. 243. Zschokke a. a. O. S. 365. Cornely, Introductio l. c. II_2, 291. 292. Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes S. 356. Schanz a. a. O. S. 222. Von den Protestanten Dillmann, Art. Propheten in Schenkels Bibellexikon IV, 608. Anger & Duhm, Theologie der Propheten (1875) S. 86 ff. Oehler, Theologie des Alten Testamentes II (1874), 189. Hengstenberg, Christologie III_2 (2. Aufl.), 168. Tholuck, Vermischte Schriften (1867) S. 236 u. a.

[5] A. a. O. II, 122 ff. Vgl. Fr. Giesebrecht, Grundlinien für die Berufsbegabung der alttestamentl. Propheten. Greifswalder Studien (1895) S. 56. 57.

theiligung der äussern Sinne[1]. Aus der Natur der göttlichen Einwirkung kann ein Gebrauch derselben nicht gefolgert werden, da Gott auch per potentiam im menschlichen Erkennen und Wollen gegenwärtig sein, dasselbe erfüllen und beherrschen kann. Gerade die Heilige Schrift hebt mit Vorliebe den Vorzug der göttlichen Macht über das Innere des Menschen hervor. König gelangte zu dieser Behauptung nur dadurch, dass er jede göttliche Einwirkung auf den menschlichen Geist von der Vermittlung der äussern Sinne abhängig macht und daraus die Ueberzeugung des Propheten von der Wirklichkeit derselben herleitet[2]. Nun gehört aber die intuitive Wahrnehmbarkeit eines Gegenstandes nicht zum Begriffe seiner objectiven Realität, da auch ein im Gedächtnisse existirender Gegenstand wirklich ist. Auch kann die Sicherheit des Urtheils nicht durch die rein sinnliche Wahrnehmung bedingt sein, weil schon die gewöhnliche Erfahrung zeigt, dass wir die wahre Grösse, Entfernung, Gestalt und Farbe eines Körpers nicht selten unrichtig schätzen. Die Veranlassung zu diesem Irrthume geben, mag dieser auch eigentlich in der urtheilenden Vernunft liegen, die äussern Sinne. Noch weniger kann davon das Urtheil über den Ursprung und Inhalt der Offenbarungsinspiration abhängig sein, da es ein übernatürliches, durch ein höheres Licht bewirktes sein soll.

Mehr noch als bei der Vision erscheint die Frage nach der Erhaltung des geistigen Lebens im Propheten angezeigt bei der ekstatischen Form der Offenbarungsinspiration. Denn auf dieser höchsten Stufe der prophetischen Begeisterung zieht sich das ganze menschliche Leben von aussen nach innen auf den tiefsten Grund des Geistes zurück. Die Thätigkeit der äussern Sinne ist von der Wahrnehmung der umgebenden Dinge abgezogen. Auch die innern Sinne haben, weil ihnen nicht mehr bildsamer Stoff geboten wird, nach dieser Seite ihre Wirksamkeit eingestellt. Aus gleichem Grunde

[1] 2 Kor. 12, 3.

[2] S. a. a. O. II, 181. 182 die Polemik gegen Köhler.

ist auch die Reihenfolge der Gedanken unterbrochen[1]. Insofern ist die menschliche Natur in den Zustand grösserer Passivität versetzt. Dagegen bezeugen die Schilderungen der Propheten Isaias (6) und Jeremias (1) von ihren Berufungsvisionen ganz klar, dass die menschliche Natur durch die Ekstase in den Kreis eines höhern Bewusstseins entrückt wird. Die Bethätigung des menschlichen Erkenntnissvermögens ist eine gesteigerte, und auch der Wille ist in die Region einer höhern Freiheit erhoben. Was die Seele zuvor dem Körper gewesen, ist jetzt der Seele der sie beherrschende prophetische Geist; dieser belebt ihre Kräfte, aber unvergleichlich höher, als sie zuvor auf den Körper eingewirkt hatte. Daher ist diese Form der Ekstase wesentlich verschieden von der mantischen Begeisterung[2]. Hier ist der Seher das blinde Werkzeug der ihn treibenden dämonischen Macht oder seines krankhaft aufgeregten Organismus. Er hat die Fähigkeit, die nächste Umgebung zu beachten, Selbstbewusstsein und Reflexion eingebüsst. Im Zustande geistiger Starrheit wird er von Gefühlen und Entschlüssen beherrscht, die bei wachem Bewusstsein unmöglich wären.

Dieser Anschauung über die Form der biblisch-prophetischen Ekstase steht die singuläre Meinung E. W. Hengstenbergs[3] gegenüber, welche in folgendem dargelegt und geprüft werden soll.

---

[1] Thom. Aq. Summa theol. 1, 2, q. 28, a. 3. Bened. XIV., De serv. Dei beatif. (Patav. 1743) l. 3, c. 49. Görres, Christl. Mystik II, 246 ff.

[2] Vgl. Döllinger, Heidenthum und Judenthum (Regensb. 1857) S. 653. 654. Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen (1860) S. 1 ff. Lenormant, Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer (Jena 1878) S. 494. Schanz, Die Apologie des Christenthums II (Freiburg 1888), S. 284.

[3] Christologie des Alten Testamentes III, 2 (2. Auflage), 158 ff. Im Vergleich mit der in der ersten Auflage niedergelegten Anschauung ist hier die Ansicht über die ekstatische Form der Prophetie zu Gunsten der bewussten Mitwirkung der Propheten gemildert, widerspricht aber auch noch in dieser Fassung der Heiligen Schrift und polemisirt mit Unrecht gegen die Antimontanisten.

Nach Hengstenberg gleichen die biblischen Propheten in Hinsicht auf den ekstatischen Zustand den heidnischen Sehern, unterscheiden sich aber von diesen durch das sie inspirirende göttliche Princip, durch die Vorbereitung und Mittel für den Empfang der Offenbarungsinspiration. Er lässt zwar die prophetische Ekstase nicht in vollständiger amentia vor sich gehen, glaubt aber, dass „das verständige Bewusstsein bei den Propheten nur das secundär Hinzutretende ist, dass sie sich im Geiste in einem von dem gewöhnlichen durchaus abgetrennten Zustande befinden“ [1].

Bevor die Begründung dieser Theorie untersucht wird, ist auf die unklare Vorstellung Hengstenbergs von der Ekstase hinzuweisen. In Zach. 4, 1 (Und der Engel, der mich anredete, kehrte zurück und weckte mich wie einen Mann, der aus dem Schlafe aufgeweckt wird) findet er den deutlichsten Beweis für den Unterschied zwischen dem prophetischen und dem gewöhnlichen Zustand ausgesprochen. Letztern bezeichnet er als geistigen Schlaf wegen der äussern Sinneswahrnehmung, während ihm die Ekstase infolge der Ruhe der leiblichen Sinne und der geistigen Concentration auf den Gegenstand der Offenbarung als geistiges Wachen erscheint [2]. Dieser Ansicht steht aber die weitere Behauptung entgegen, dass sich die heidnische und biblische Ekstase in dem „Zurücktreten des verständigen Erkennens“ berühren [3]. Denn es liegt ein Widerspruch darin, dass die Ekstase einerseits in geistigem Wachen bestehen, andererseits durch das Zurücktreten des verständigen Erkennens bedingt sein soll. Auch kann er die mantische und biblische Ekstase ihrer Wirkung nach überhaupt nicht miteinander vergleichen; denn er bezeichnet den psychischen Zustand der biblischen Propheten als geistiges Wachen, führt aber die Inspiration der heidnischen Seher auf die höchste Steigerung der Phantasie mit Unterdrückung der Sinne und des Verstandes zurück [4].

---

[1] S. 161. [2] S. 190. 191. [3] S. 176. [4] S. 177.

Als Gründe für seine Behauptung führt Hengstenberg an: die Anregung durch Musik (1 Kön. 10, 5. 4 Kön. 3, 15); den Aufenthalt der Propheten an den Flüssen, um durch das Rauschen des Wassers zur Begeisterung entflammt zu werden; die Nachtzeit, in welcher die Propheten Gesichte empfingen[1]; die Aehnlichkeit der prophetischen Sprache mit der poetischen; die Bezeichnung der Propheten als Wahnsinnige[2], und Num. 24, 3 ff., wo Balaam „Mann mit verschlossenem Auge" genannt wird.

Dieser Motivirung gegenüber ist zu bemerken: Die Musik diente 1 Kön. 10, 5 nicht zur Vorbereitung auf den Empfang der prophetischen Begeisterung im Sinne Hengstenbergs, sondern zur Begleitung des Lobgesanges, welchen die Prophetenschar von Rama vortrug[3]. Mag auch das musikalische Spiel auf die begeisterte Stimmung der Propheten einen positiven Einfluss ausgeübt haben, so war es offenbar nicht Ursache des ekstatischen Sprechens oder Singens[4]. Die prophetische Inspiration würde sonst zu einem vorwiegend menschlichen Producte herabsinken. Wohl besteht zwischen dem heiligen Gesange und der Prophetie ein gewisser Zusammenhang[5]; doch liegt er jedenfalls nicht darin, dass die in der Ausübung ihrer Kunst begriffenen Sänger oder Instrumentalmusiker in einen exaltirten Zustand geriethen, wie er ausnahmsweise bei den Propheten eintrat. Denn die Berichte über die Begleitung des Gesanges[6] oder über das täglich

---

[1] S. 163. 164. [2] S. 167. [3] Vgl. Keil z. d. St.

[4] Ueber die Wirkung der Musik im Zusammenhang mit der prophetischen Begeisterung s. Hummelauer, Comm. in 1 Sam. 16, 23. Vom rationalistischen Standpunkte aus wird die Musik als Ursache der prophetischen Ekstase bezeichnet durch Knobel, Der Prophetismus I, 119. 134. Schultz, Theologie des Alten Testamentes (1878) S. 194, und Duhm, Theologie der Propheten S. 90.

[5] Der Gesang wird ein Weissagen genannt 1 Par. 25, 1 ff.; die von David aufgestellten Sangeskünstler sind als Seher bezeichnet 1 Par. 25, 1. 5. 2 Par. 29, 30; 35, 15.

[6] 2 Par. 29, 27.

dreimal gegebene Zeichen zum Opfer[1] lassen eine ausserordentliche psychische Erregung der blasenden Priester nicht erkennen. Auch der Zitherspieler, welchen Elisäus holen liess[2], hatte nicht die Aufgabe, den ekstatischen Zustand herbeizuführen, sondern das Hinderniss für eine würdige Aufnahme der Offenbarung, nämlich den Aerger des Propheten über den abgöttischen König Josaphat[3] zu beseitigen. Aehnlich ist die Einwirkung des rauschenden Wassers und der nächtlichen Stille auf die seelische Stimmung der Propheten zu beurtheilen. Die Nachtzeit begünstigt die ernstere Geistessammlung, ist aber kein Beweis für den ekstatischen Empfang der Offenbarungsinspiration, da diese auch im Traume oder durch eine nächtliche Vision erfolgen konnte. Auch steht das Walten des prophetischen Geistes nicht in nothwendigem Zusammenhange mit den für die Disposition des Propheten günstigen Bedingungen der nächtlichen Ruhe. Sie konnte nur in ähnlicher Weise für den Verkehr mit Gott geeignet erscheinen, wie auch die geistige Begabung, die eigenen Erlebnisse und Beobachtungen des Propheten Anknüpfungspunkte bildeten für das an ihn gelangende Gotteswort. Auch in der Verwandtschaft zwischen der prophetischen und poetischen Sprache liegt kein zwingender Grund, die ekstatische Form der Inspiration anzunehmen. Denn eine gehobene, der Poesie ähnliche Darstellung ist infolge der Verwandtschaft zwischen Dichtkunst und Beredsamkeit[4] bei grossen Rednern nicht selten. Zudem ist wegen des oratorischen Charakters der prophetischen Reden die poetische Form nur theilweise eingehalten.

Dagegen ist der ekstatische Zustand Balaams im Sinne Hengstenbergs kaum in Abrede zu stellen. Denn die göttliche Eingebung des dritten Spruches der Weissagung[5] vollzog sich unter einer aussergewöhnlichen Einwirkung des prophetischen Geistes auf Balaam. Während die Inspiration der beiden vorausgegangenen Sprüche dargestellt ist unter dem Bilde

---

[1] Num. 10, 8 ff. [2] 4 Kön. 3, 15. [3] Ebd. V. 14.
[4] Cicero, De oratore I, 16. [5] Num. 24, 2.

einer Stimme, welche dem Propheten die Worte einsprach[1], heisst es beim dritten Spruche: „Der Geist Gottes kam über ihn.“ Balaam selbst schildert das prophetische Ergriffensein, indem er sich „Mann mit verschlossenem Auge“ nennt[2]. Die Thätigkeit der äussern Sinne war nämlich eingestellt, während er mit den innern Sinnen im ekstatischen Schauen Stern und Scepter wahrnahm. Insbesondere charakterisirt sich aber die ekstatische Form dieser Eingebung durch das Niederstürzen Balaams[3]. Dieses ist aber nicht, wie bei Ez. 1, 28; 3, 23; 43, 3. Dan. 8, 17. 18; 10, 9. 15, die Folge des Staunens und der Ehrfurcht vor dem sich offenbarenden Gotte, sondern die Wirkung des übermächtigen Einflusses des prophetischen Geistes. Ferner ist zu berücksichtigen, dass Balaam mehr oder minder unfreiwillig das Werkzeug Jehovahs war[4], nach einer begründeten Ansicht über die Anfänge der Gotteserkenntniss und Gottesfurcht nicht hinauskam[5] und von Habsucht und Ehrgeiz erfüllt das prophetische Amt ergriff. Diese Umstände insgesamt machen seine Inspiration, wenngleich göttlichen Ursprunges, zu einer Ausnahme unter den Fällen der prophetischen Eingebung. Hengstenbergs Anschauung ist daher zutreffend in Bezug auf die Inspiration Balaams, nicht aber in der Ausdehnung dieser ekstatischen Form auf alle Propheten.

Die Benennung „Wahnsinnige“[6] endlich wird den Pro-

---

[1] Num. 23, 5. 16.

[2] Ebd. 24, 3. 15. Ueber die verschiedene Bedeutung von שְׁתֻם vgl. L. Reinke, Beiträge zur Erklärung des Alten Testamentes IV (Münster 1855), 241. 242.

[3] Num. 24, 4.

[4] Nach Deut. 23, 5 vgl. mit Num. 23, 5. 16 konnte Balaam nicht reden, was er wollte, sondern was Gott ihm eingab. Doch kann ein physischer Zwang Balaams zur Weissagung nicht angenommen werden, da dieser Num. 22, 18 Jehovah seinen Gott nennt und den Abgesandten Balaks eine Antwort nach dem Willen und der Eingebung Jehovahs ertheilt. Num. 22, 8. 18. 19. Vgl. ebd. 23, 10. 12.

[5] Vgl. Reinke a. a. O. S. 219—235.

[6] Jer. 29, 26. Vgl. Os. 9, 7.

pheten mit Bezug auf ihr scheinbar rasendes Gebaren nur von ihren Feinden beigelegt. Auch in der Frage der Waffengefährten Jehus: „Warum ist dieser Rasende (d. h. der von Elisäus zur Salbung Jehus abgeschickte Prophetenschüler) zu dir gekommen?“ [1] ist derselbe Ausdruck zum Spotte gegen die prophetisch Begeisterten gebraucht. Jedenfalls müsste er, falls er eine übliche Bezeichnung für die Propheten gewesen wäre, öfter angeführt sein. Wenn Saul [2], vom prophetischen Geiste ergriffen, nach Art der Propheten [3] sein Oberkleid auszieht, nackt sich hinstürzt und weissagt, so besteht trotz der Aehnlichkeit im äussern Benehmen ein grosser Unterschied zwischen seinem psychischen Zustande und dem eines islamitischen Fakirs [4]. Dieser verliert in der gewaltsamen Aufregung Welt- und Selbstbewusstsein. Saul hingegen ist durch die starke Einwirkung des prophetischen Geistes nur dem äussern Bewusstsein entrückt: in seinem Innern sollte er zur Ueberzeugung gelangen, dass Gott Macht besitzt über die menschlichen Herzen und die Verfolgung Davids als eine vergebliche Auflehnung gegen Jehovah missbillige [5]. Solche ekstatische Vorgänge gehören übrigens den Anfängen der prophetischen Blüthezeit an, welche ähnliche Früchte reifte wie die Ausgiessung des Heiligen Geistes in den ersten Tagen der christlichen Kirche [6].

Hengstenberg stellt aber nicht nur die biblische Ekstase rücksichtlich ihrer Wirkung auf den menschlichen Geist der mantischen gleich, sondern dehnt sie auch gleichmässig auf alle Propheten aus. Dagegen sprechen schon die prophetischen

---

[1] 4 Kön. 9, 11. [2] 1 Kön. 19, 24.

[3] Cfr. Hummelauer, Comm. in 1 Sam. 19, 24.

[4] Gegen Schultz a. a. O. S. 194, und Cornill, Der israelitische Prophetismus (Strassburg 1894) S. 15.

[5] In ähnlicher Weise ist zu urtheilen über das ekstatische Ergriffensein Sauls, als ihm bei Gibea eine Schar weissagender Propheten begegnete; sein Denken und Fühlen sollte dadurch dem Berufe eines Königs entsprechend umgewandelt werden. 1 Kön. 10, 6 ff.

[6] Vgl. 1 Kor. 14, 24 ff.

Selbstzeugnisse. Soweit die Offenbarungsinspiration in der Form der innern Einsprache Gottes vor sich ging und auf seiten des Propheten durch inneres Schauen und Hören sich vollzog, ist eine aussergewöhnliche Erschütterung im Geistesleben desselben nicht erwähnt. Wenn bei Ezechiel (1, 3; 3, 22; 8, 1; 37, 1) und Zacharias (4, 1) prophetische Gesichte von ausserordentlichen göttlichen Einwirkungen auf den seelischen Zustand begleitet sind, so gehören diese nicht zur wesentlichen noch regelmässigen Form der Inspiration. Denn auch diese Propheten wurden in der Regel durch göttliche Wortmanifestation inspirirt[1]. Aber selbst in den Fällen der ungewöhnlichen prophetischen Begeisterung empfingen sie die göttlichen Mittheilungen nicht im Zustande geistiger Lähmung. Zacharias wird durch Vermittlung eines Engels aus dem Banne des Schreckens gelöst und zur Aufnahme der Offenbarung befähigt. Ezechiel, der häufiger die Kraft „der Hand des Herrn" an sich erfahren[2], wird durch diese besondern Gotteswirkungen in den ekstatischen Zustand übernatürlich versetzt, ohne die Kraft der Reflexion und des Bewusstseins zu verlieren; denn alsogleich schaut er den Gegenstand der Vision. In der Berufungsvision zum Prophetenamte fällt Ezechiel (2, 1) wie betäubt auf sein Antlitz; durch die ihm eingeflösste göttliche Kraft wird er aber zum Empfange und Verständnisse der Worte Gottes tüchtig gemacht[3]. Bei der mannigfaltigen Abstufung der geistigen Thätigkeit von ihrer höchsten Steigerung bis zur völligen Abschwächung ist es zwar unmöglich, den Grad derselben in jedem einzelnen Falle zu bemessen; doch lassen die Schilderungen der Propheten deutlich erkennen, dass deren Kräfte inmitten der gewaltigen Geisteserlebnisse zu einer umfassendern und tiefern Erkenntniss der göttlichen Dinge erhoben und gestärkt wurden.

---

[1] Z. B. Ez. 11, 14; 17, 1; 22, 1. 17; 33, 7. Zach. 1, 1. 7; 4, 8; 7, 1. 4. 8.

[2] Vgl. Is. 8, 11.

[3] Cfr. Knabenbauer, Comm. in Ez. Par. 1890.

Daraus erklärt sich, warum Isaias (6, 1—6) beim Anblicke des erhabenen Gottes und beim Vernehmen des dreimaligen Heilig seiner Sünden und besonders seiner befleckten Lippen gedenkt, warum ferner Jeremias (1, 6. 7) der göttlichen Berufung seine Unmündigkeit und Schwäche entgegenhält.

§ 3. Uebernatürlichkeit der Erkenntniss der Propheten; Bewusstsein ihrer Inspiration.

Die Propheten überragten unläugbar durch ihre Einsicht in die göttlichen Rathschlüsse die Gesamtheit des Volkes. Ihr Wissen umfasste die Gegenwart, indem sie dem Volke seine göttliche Auserwählung und den Greuel des Götzendienstes vor Augen hielten und selbst in zeitlichen Angelegenheiten ihren prophetischen Rath nach dem Massstabe der ewigen Wahrheiten ertheilten. Mit Anbruch der Blüthezeit des Prophetenthums wandten sie sogar und vorzugsweise ihren geistigen Blick in die entferntere Zukunft und verkündeten den Messias, seine Person und Stiftung. Dadurch endlich, dass sie die Glaubens- und Sittenlehren und die Segnungen des theokratischen Reiches der Zukunft nicht als Erbe nur ihrer Stammesgenossen verkündeten, sondern unter den Gesichtspunkt der Theilnahme aller Völker stellten, ragen sie auch bedeutungsvoll in die Weltgeschichte hinein. Auf die ewigen, übernatürlichen Ziele hinweisend, bringen sie mitten im bunten Wechsel irdischen Getriebes den heils- und weltgeschichtlichen Plan Gottes zum Ausdruck. Es steht daher im grellen Widerspruch mit der Aufgabe und Stellung der Propheten innerhalb des gesamten Offenbarungsorganismus, wenn der Rationalismus die übernatürliche Quelle des prophetischen Wortes ganz oder theilweise läugnet und die Ausübung des Prophetenberufes an die Bedingungen natürlicher Klugheit und hoher Intelligenz knüpft[1]. Die Propheten bezeichnen ganz klar als

[1] Knobel a. a. O. I, 66: „Talent und Einsicht, religiöse Begeisterung, natürliche Rednergabe und vor allem jene theokratische Bildung

den Grund ihres höhern Wissens die Inspiration bezw. Offenbarung. Sie kennen den göttlichen Ursprung ihrer Worte, da sie sich vom Geiste Gottes erfüllt wissen[1]. Von dieser Ueberzeugung getragen, richtet Jeremias (23, 18) die Verkündigung der Pseudopropheten mit den Worten: „Wer hat in Jehovahs Rath gestanden, dass er sähe und hörte sein Wort?“ und Amos (3, 7) bindet die Enthüllung der göttlichen Geheimnisse an das Wort der Propheten, welche Jehovahs Knechte sind. Ob sie reden oder schweigen[2], drohen[3] oder mahnen[4], selbst bei der Verkündigung von Strafe an auswärtige Völker[5], entstammt ihr Wort der göttlichen Eingebung und besitzt die Kraft des eigentlichen Gotteswortes.

Doch waren dieser übernatürlichen und die Grenzen menschlichen Wissens überschreitenden Erkenntniss auch Schranken gezogen[6]. Die Propheten selbst legen sich keine so vollkommene und klare Einsicht in die göttlichen Wahrheiten bei, welche deren ganzen Inhalt, ihren Zusammenhang und die innern Motive ergründet hätte. Sie mussten sich sogar nach dem Empfange der Offenbarung über Sinn und Tragweite derselben von Gott Aufklärung erbitten und erhielten diese nicht selten durch Vermittlung des angelus interpres[7]. Namentlich zeigt sich die Beschränktheit ihres Wissens bei

---

in den Bessern des Volkes befähigten hinlänglich zur Uebernahme des Prophetenamtes.“ Kurtz, Geschichte des Alten Bundes II (2. Aufl., 1858), 473: „Wie die Mantik hat auch die Prophetie eine natürliche Befähigung für übersinnliche Schauung zur Voraussetzung.“

[1] Os. 9, 7. Mich. 3, 8. [2] Ez. 3, 24 ff.; 24, 27; 29, 21; 33, 22.

[3] Is. 1, 20. 24; 5, 9. Am. 2, 4. 6.

[4] Joel 2, 12. Agg. 1, 3. 5. 8.

[5] Is. 10, 24; 14, 24; 17, 6. Am. 1, 2—15.

[6] Lumen propheticum semel infusum non facit cognitionem de omnibus prophetabilibus, sed solum de illis, propter quorum cognitionem datur. Haec autem arctatio non provenit ex impotentia largientis, sed ex ordine sapientiae ipsius, qui dividit singulis prout vult. Thom. Aq. Quaest. disp. l. c. q. 12, a. 1 ad 5. Id. S. th. l. c. q. 171, a. 4.

[7] Dan. 7, 15. 16; 8, 15. Besonders Zach. 1, 9; 2, 2. 11. 13; 4, 4. 5. 11. 13 u. a.

den Weissagungen, welche seit ihrer Erfüllung ein lichtvolles Bild des messianischen Glückes aufdecken, welches aber die Propheten mehr oder minder verhüllt schauten. Eine so dunkle Erkenntniss der Propheten war auch dem Charakter der Weissagungen angemessen, die vor ihrer Erfüllung gleich einem schwach brennenden Lichte nur dürftig die Finsterniss erhellten [1]. Auf Grund dieser durch die Natur der Prophetie bedingten Dunkelheit lässt sich auch annehmen, dass die Propheten den mystischen Sinn, soweit ein solcher mit ihren Worten durch Gott verbunden war, nicht deutlich erkannten [2]. Auch in zeitlichen Angelegenheiten wussten sie nicht jederzeit und in allen Fällen Bescheid zu geben. Sie waren, da ihnen die Inspirationsgnade nicht habituell innewohnte [3], auf eine besondere Mittheilung bezw. Erleuchtung Gottes angewiesen. Denn in der Stelle: „Kommet, lasset uns zu dem Seher gehen, um Gott zu befragen“ [4], wird nicht des Propheten Rath, sondern sein Aufschluss über Gottes Willen erbeten. Ebenso verkündigt die Prophetin Hulda auf Befragen des Königs Josias nicht ihren eigenen Ausspruch, sondern die Antwort Jehovahs [5]. In Verbindung mit der ausserordentlichen und momentanen Erleuchtung durch die Inspiration wurde den Propheten auch die Irrthumsfreiheit, wie das Beispiel Nathans zeigt [6], nur als vorübergehende Gnade verliehen.

Psychologisch hängt mit dieser übernatürlichen Einsicht der Propheten zusammen, dass sie sich derselben auch bewusst waren. In den Selbstzeugnissen der Propheten kommt ein solches Wissen um die Inspiration auch klar und bestimmt zum Ausdruck. Auf Grund derselben soll nun untersucht

---

[1] 2 Petr. 1, 19; vgl. 1 Kor. 13, 9 ff.

[2] Z. B. die Befreiung Israels aus Aegypten Os. 11, 1 als Vorbild der Rückkehr Christi aus Aegypten Matth. 2, 15; Salomon als Typus Christi Ps. 2, 7. 2 Kön. 7, 14 und Hebr. 1, 5. Vgl. noch Schmid, De inspirationis Bibliorum vi et ratione (Brixinae 1885) n. 313.

[3] Thom. Aq. Summa th. l. c. q. 174, a. 2; Quaest. disp. l. c. q. 12, a. 1.

[4] 1 Kön. 9, 9. [5] 4 Kön. 22, 13. [6] 2 Kön. 7.

werden, wie sich dieses Bewusstsein nach aussen offenbarte, und ob es auf natürlicher oder übernatürlicher Gewissheit beruhte.

Im Vergleich mit der Verkündigung der Apostel muss als charakteristisch an dem Worte der Propheten die überaus häufige und nachdrückliche Versicherung der göttlichen Eingebung hervorgehoben werden. In mannigfaltigen Redewendungen[1] appelliren die Propheten an den Glauben des Volkes, sie als Träger des göttlichen Geistes aufzunehmen und ihrem Worte Vertrauen und Gehorsam entgegenzubringen. Sie sind sich bewusst, die göttliche Stimme in sich zu haben, welche aus ihnen spricht[2]; sie wissen sich als Theilnehmer an den göttlichen Rathschlüssen[3], als Knechte Jehovahs[4], welche auf ihre Anfrage Antwort erhalten[5]. Das Bewusstsein ihrer Inspiration wurzelt in ihnen mit solcher Kraft und Tiefe, dass sie ihr Wort mit dem göttlichen identificiren. Sie lassen häufig in ihren Reden die eigene Persönlichkeit zurücktreten und deren Stelle durch Gott einnehmen[6]; sie bezeichnen die prophetische Verkündigung bald als ein Reden Gottes aus dem Propheten, bald als ein Sprechen des Propheten aus Gott. Daraus erklärt sich die communicatio idiomatum und der häufige Personenwechsel in den prophetischen Reden. Diesem stark ausgeprägten Bewusstsein der Inspiration stand eine natürliche Directive zur Seite. Die Propheten kannten den täuschenden Charakter des menschlichen Herzens und wussten, dass Jehovah das Herz erforscht und die Nieren prüft[7]; daher gebot ihnen schon die natürliche Vorsicht, die eigenen Gedanken nicht für göttliche Eingebungen zu halten. Wenn

---

[1] „Höret Jehovahs Wort" Is. 1, 10; 28, 14; 39, 5. Jer. 2, 4; 7, 2; 9, 20; 29, 20. Ez. 6, 3; 13, 2; 34, 7. 9. Os. 4, 1. „Der Mund Jehovahs hat gesprochen" Is. 1, 20; 40, 5. Mich. 4, 4. „Der Herr hat das Wort gesprochen" Is. 24, 3. Jer. 46, 13.

[2] Jer. 38, 20. [3] Is. 50, 4. 5. Jer. 11, 18. Am. 3, 7.

[4] Is. 20, 3. Jer. 25, 4; 26, 5.

[5] Jer. 23, 35. Ez. 14, 7. Hab. 2, 2.

[6] Is. 5, 3 ff.; 7, 10. Zach. 2, 12 ff. [7] Jer. 17, 9. 10; 20, 12.

aber des Propheten eigenes Empfinden dem göttlichen Willen entgegen war, wie bei Samuel, der wegen der Verwerfung Sauls trauerte[1], oder wenn er sein eigenes Gutdünken als göttlichen Rathschluss ausgab, wie Nathan[2], so musste er vom göttlichen Geiste belehrt werden, um seine Verkündigung als göttlichen Ausspruch sicher geltend machen zu können.

Mit besonderer Schärfe bringen die Propheten Jehovahs das Bewusstsein ihrer Inspiration zum Ausdruck im Kampfe mit den Pseudopropheten. Sie sind mit dem Geiste Gottes erfüllt, dessen Macht sich in ihrem muthvollen Auftreten und unerschütterlichen Gottvertrauen offenbart, während die falschen Propheten Lüge weissagen und den Wünschen des Volkes schmeicheln[3]. Sie kennzeichnen das Wort der Afterpropheten als rein menschliches Product, weil Gebilde ihres eigenen Herzens[4]. Das menschliche Herz, welches die Quelle des falschen prophetischen Wortes bildet, ist nach biblischer Anschauung nicht bloss Sitz der Affecte und des Wollens, sondern auch Centrum der ganzen Denkthätigkeit und des gesamten geistigen Lebens[5]. Daher kann die Rede der falschen Propheten ihrem ganzen Wesen und Umfange nach nur auf deren eigener Combinationskraft beruhen und nicht bloss getrübt sein durch wechselnde Zeitanschauungen. Würde sie nur in dem geringen Verständnisse der Pseusopropheten für die Zeichen ihrer Zeit und den göttlichen Plan ihren Grund haben[6], so könnten ihnen die Propheten Jehovahs nicht jede göttliche Inspiration absprechen, sie nur des Irrthums und nicht absichtlichen Truges zeihen. So aber ist ihre Berufung auf göttliche Inspiration eine Fiction ihres Herzens, ihr Wort gehört dem eigenen Geiste an[7], dem sie nachgehen, und was sie schauen, ist Tünche und Lügenwahrsagung[8].

---

[1] 1 Kön. 16, 1. [2] 2 Kön. 7. [3] Mich. 3, 5—8.

[4] Jer. 14, 14; 23, 16.

[5] Vgl. Delitzsch, System der bibl. Psychologie (Leipzig 1855) S. 203 ff. Zschokke a. a. O. S. 281.

[6] Stade in Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft I (1881), 8.

[7] Ez. 13, 2. 3. 17. [8] Ebd. 22, 28.

Aus dieser gegensätzlichen Stellung der wahren und falschen Propheten folgt nothwendig, dass erstere die Inspiration, welche sie diesen absprechen, wirklich besassen und sich deren bewusst waren. Denn bei beiden Parteien handelte es sich um die Wirksamkeit in ein und derselben Sphäre, wozu die göttliche Ausrüstung mit Inspiration nothwendig war. Diese Folgerung mit Bezug auf die wahren Propheten ist berechtigt, weil deren Selbstaussagen über ihre Inspiration durch die äussern Kriterien der Wunder und der Erfüllung der Weissagungen als wahr erwiesen sind. Die angemasste Inspiration ihrer Gegner aber ist durch die Nichterfüllung ihrer Aussprüche, durch ihr sittliches Leben und ihren Abfall vom Jehovahglauben erkennbar.

Eine andere Frage ist die Allgemeinheit des Bewusstseins göttlicher Inspiration. Die Heilige Schrift gibt hierüber keinen directen Aufschluss. Aus diesem Grunde kann aber eine solche Allgemeinheit nicht bestritten werden, da der Gegenbeweis durch widersprechende Worte und Thatsachen aus den prophetischen Schriften erbracht werden müsste. Mit psychologischer Nothwendigkeit lässt sich jedoch diese aus folgenden Umständen entnehmen. Die Propheten führten mit Bezug auf ihr begeistertes Sprechen den gemeinsamen Namen nabi zum Unterschiede von den profanen Rednern. In den prophetischen Schriften bezeichnen sie selbst ihr Reden mit nibba[1]. Sie leiten ferner ihre Sendung und ihre Worte von Jehovah her. Auch sind sie sich nicht bloss einer einmaligen göttlichen Berufung, sondern eines übernatürlichen Einflusses auf ihre ganze prophetische Wirksamkeit bewusst. Hiervon legen sie nicht vorübergehendes Zeugniss ab, sondern machen dieses Bekenntniss ihrer Inspiration zum Grundtone ihrer Reden und zum Motive ihres Kämpfens und Leidens gegenüber den zahlreichen Feinden.

Diese innerste Ueberzeugung der Propheten von ihrer

[1] Z. B. Jer. 19, 14; 25, 13. Ez. 6, 2; 11, 4. 5. 13; 21, 2. 7. 14. 19. Für das Reden der frühern Propheten Jer. 28, 8. Ez. 38, 17.

Inspiration sucht der Rationalismus, abgesehen von dem wissenschaftlich nicht mehr ernst zu nehmenden Vorwurfe des Betruges, durch die Annahme der bewussten Selbsttäuschung zu erschüttern[1]; oder er legt die eigenen Zeugnisse der Propheten als Meinung anderer Leute aus. Als den berufenen Nachfolgern Moses' hätte man ihnen Inspiration zugeschrieben[2]. Eine solche Auffassung der Quelle der prophetischen Begeisterung widerspricht aber der traditionellen Anschauung des jüdischen Alterthums[3]. Sie verkennt ferner die grossartige Erscheinung der Propheten im Alten Bunde, welche voll der religiösen und geschichtlichen Bedeutung ist. Suchten sie doch nach Massgabe der Umstände durch Wort und That in grössern und kleinern Kreisen die Gotteserkenntniss und Sittlichkeit zu erhalten und zu fördern. Daher standen sie in beständigem Kampfe mit den Gebrechen des Volkes, deren Folgen sie kraft übernatürlicher Erleuchtung klarer durchschauten, als menschlicher Scharfsinn es vermocht hätte. Als Träger und Wächter der göttlichen Offenbarung mit der Aufgabe betraut, das Reich Gottes immer mehr seiner Entwicklung und Vollendung entgegenzuführen, bemessen sie ferner den Gang der Geschichte nicht mit dem Massstabe weltlichen Unverstandes und irdischer Vergänglichkeit, sondern nach den unerschütterlichen und ewigen Principien.

Ausser dieser Bedeutung der Propheten als unverwerflicher Zeugen der weisheits- und erbarmungsvollen göttlichen Leitung aller Völker verdient auch ihre Persönlichkeit eine solche Werthschätzung, dass ihre Versicherungen vollauf glaubwürdig erscheinen. Sie waren von hohem sittlichen und uneigennützigen Streben erfüllt. In tief empfundener Begeisterung für die Ehre und das Wohl des Volkes traten sie

[1] Redslob a. a. O. S. 29 ff. Knobel a. a. O. I, 7: „Sie denken sich in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Gott und betrachten sich danach als Erleuchtete und Beauftragte Gottes."

[2] Köster, Die Propheten des Alten und Neuen Testamentes (Berlin 1838) S. 195. 196.

[3] Flav. Ios. C. Apion. I, 8, 38.

mit ihrer Redekraft, selbst unter Hintansetzung ihres Lebens, ein, wo es die Noth erheischte. Der Rationalismus selbst stellt diese trefflichen Eigenschaften nicht in Abrede, wenn er die Propheten als die Blüthe Israels und die Ideale der Menschheit rühmt[1]. Die Anerkennung ihrer hohen intellectuellen und moralischen Begabung und ihres Einblickes in die göttliche Pragmatik der heiligen Geschichte muss aber auch zur glaubwürdigen Annahme ihrer Aussagen führen, welche das Bewusstsein der Inspiration unzweideutig darthun[2].

Steht aber auch die Thatsache vom Bewusstsein der Inspiration fest, so ist noch nicht entschieden, ob dieses Wissen um eine solche göttliche Einwirkung in einem rein menschlichen Urtheil oder in einer besondern göttlichen Erleuchtung seinen Grund hat, wie die Inspiration selbst. Soweit diese von sinnenfälligen Erscheinungen wie von Zeichen und Wundern begleitet wird, ist ihr göttlicher Ursprung in einer allen Zweifel ausschliessenden Weise durch Gott selbst dargethan. Daher waren die aussergewöhnlichen Naturereignisse[3], die Todtenerweckungen[4], Krankenheilungen[5], die Vermehrung des Speisevorrathes[6], des Oeles im Kruge[7] unabweisbare Kriterien für die Inspiration der wunderwirkenden Propheten. Aber auch schon das Bewusstsein, Wunder wirken zu können, musste dem Propheten ein göttliches Zeugniss für seine Inspiration sein. Wie sehr die Propheten von dieser übernatürlichen Gewissheit durchdrungen waren, drückt Isaias (7, 11) in seiner Aufforderung an Achaz aus: „Fordere dir

---

[1] Knobel a. a. O. S. 12. 75. 215. Küper, Das Prophetenthum des Alten Bundes (1870) S. 11.

[2] Vgl. J. Kern, Recens. von Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes, Zeitschrift für kathol. Theologie (Innsbruck 1895) S. 694. 695.

[3] Regen und Gewitter 1 Kön. 12, 16 ff.; vom Himmel fallendes und verzehrendes Feuer 3 Kön. 18, 37. 38. 4 Kön. 1, 10. 14; fruchtbarer Landregen 3 Kön. 18, 41—46.

[4] 3 Kön. 17, 17—23. 4 Kön. 4, 34. 35; 13, 21.

[5] 4 Kön. 5, 14; 20, 7. [6] 2 Kön. 17, 14 ff.

[7] 4 Kön. 4, 2—7.

ein Zeichen von Jehovah, steig tief hinab zur Hölle oder hoch hinauf zum Himmel!"

Wie aber ist die Inspiration für ihren Träger erkennbar in Ermangelung solcher Kriterien? Es ist nicht zu läugnen, dass der übernatürlichen Steigerung der geistigen Thätigkeit und dem Inhalte der Inspiration, besonders wenn dieser aus eigentlicher Offenbarung stammt, etwas Objectives zu Grunde liegt. Die Eigenthümlichkeit der göttlichen Einwirkung auf den menschlichen Geist und das Bewusstsein, Gedanken in sich zu haben, welche wegen ihrer Erhabenheit nicht Resultat vorhandener Vorstellungen sein können, weisen auf göttliche Causalität zurück. Die Propheten geben auch hiervon Zeugniss in den Schilderungen ihrer Berufungsvisionen[1]. Sie bezeichnen die ausserordentliche Anregung durch den prophetischen Geist als die „Hand Jehovahs", welche über sie kommt[2], sie überwältigt[3]. Daniel (8, 27) berichtet selbst von einer geistigen Ermattung infolge der Anstrengung und Aufregung durch die Engelserscheinung in der Vision. Die zahlreichen Selbstaussagen der Propheten lassen deutlich erkennen, dass sich diese während der Inspiration in eine höhere, die Wirklichkeit überragende Welt entrückt wissen, in welcher sie die Stimme der göttlichen Wahrheit vernehmen. Doch ist es falsch, die untrügliche Erkennbarkeit der Inspiration von dieser allein, weil göttliche Wirkung, herzuleiten[4]. Die Berathung über den Tempelbau zwischen David und Nathan[5] beweist

[1] Is. 6. Ez. 1. [2] Jer. 15, 17. Ez. 1, 3; 3, 22; 8, 1.

[3] Is. 8, 11.

[4] Nach Drey, Apologetik I (Mainz 1838), 293. 294, ist nichts so eigenthümlich, als Gott und seine Wirksamkeit; daher müsse diese vom Inspirirten als solche wahrgenommen und von jeder andern Einwirkung unterschieden werden können. Er verweist auf die Thatsache, dass auch der Fromme im Augenblicke des Nahens göttlicher Liebe sich besonders berührt fühlt. Ehrlich, Leitfaden der Fundamentaltheologie I (Prag 1859), 209. 210, glaubt, dass mit der Läugnung der natürlichen Erkennbarkeit auch das Selbstbewusstsein in Abrede gestellt werden müsste. Aehnlich Sprinzl, Handbuch der Fundamentaltheologie (Wien 1876) S. 217 ff. 365 ff. 369. [5] 2 Kön. 7.

deutlich die Unzulänglichkeit dieses Kriteriums. Aber auch das Wesen der Inspiration selbst steht einer solchen Annahme entgegen. Denn hier verbinden sich zwei Elemente, ein göttliches und menschliches; jenes ist wohl untrüglich und hat die Merkmale göttlichen Ursprungs an sich, dagegen ist der aufnehmende Geist des Inspirirten nicht vor Täuschung sicher. Bietet sich doch auch bei der wissenschaftlichen Erkenntniss der Naturdinge der Gegenstand an sich als untrüglich dar; doch kann auf seiten des Menschen die Sinnestäuschung zur Verstandestäuschung führen. Ebenso ist mit der Eigenthümlichkeit der göttlichen Einwirkung kein absolut sicheres Kriterium gegeben, um die göttliche Inspiration von der dämonischen und den Wirkungen der eigenen Einbildungskraft zu unterscheiden. Auch würde einem nur auf eigener Reflexion beruhenden Urtheile bloss moralische Gewissheit zukommen, nicht aber eine solche, welche dem Ansehen der Propheten nothwendig ist, um mit göttlicher Auctorität sprechen und von den Zuhörern Glauben und Gehorsam fordern zu können.

Daher lässt der hl. Thomas die Ueberzeugung des Propheten von seiner Inspiration durch eine besondere Erleuchtung mit Hilfe des lumen propheticum vermittelt werden[1]. Erst durch dieses wird das Urtheil über den göttlichen Ursprung des prophetischen Wortes ein inspirirtes. Es befähigt nach einem Vergleiche des heiligen Lehrers den Propheten zur Erkenntniss desselben, gleichwie uns das natürliche Licht die ersten Principien erfassen lässt.

Im Zusammenhange mit dieser Frage über die Wirkung des lumen propheticum steht die Untersuchung, ob die inspirirte Erkenntniss den Propheten evident war, d. h. unmittelbar einleuchtete ohne Vermittlung einer Reihe von Gründen. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen der Thatsache der Inspiration nach ihrer historischen Erscheinung und

[1] Lumen infusum, ex quo roboratur intellectus ad iudicandum. Thom. Aq. Quaest. disp. l. c. a. 7 in c. Cfr. l. c. a. 3 in c. Vgl. auch L. Schütz, Thomaslexikon (2. Aufl., Paderborn 1895) s. v. Lumen.

nach ihrer Göttlichkeit. Während in Bezug auf erstere eine physische Evidenz für die Empfänger der Inspiration einstimmig angenommen wird, muss dagegen in Zweifel gezogen werden, ob die Göttlichkeit der Inspiration für die menschliche Vernunft im stricten Sinne evident ist[1]. Die Anschauung des hl. Thomas über die Gewissheit der göttlichen Offenbarungsthatsachen, also auch der Inspiration, ist nicht bestimmt genug ausgesprochen[2]. Sie wurde daher für die bejahende und verneinende Meinung angezogen. Suarez hält die Mitte zwischen beiden ein, wenn er die Offenbarungsträger nur in seltenern Fällen eine strenge Evidenz gewinnen lässt[3]. Cardinal J. de Lugo nimmt grösstentheils nicht einmal moralische Evidenz, sondern nur moralische Gewissheit an. Die Propheten und Apostel konnten aus der innern Erscheinung der Offenbarungsthatsachen zur Ueberzeugung gelangen, dass dieselben nicht in einem natürlichen psychischen Vorgange oder in einer materiellen oder geschöpflich geistigen Ursache ihren Grund haben, sondern von Gott nach Ursprung, Inhalt und Zweck bewirkt wurden[4]. Diese Theorie scheint einerseits der prophetischen Inspiration zu entsprechen, soweit deren Inhalt in eine gewisse Dunkelheit gehüllt ist; auch berücksichtigt sie die Worte des Apostels, dass wir nur stückweise erkennen[5]. Andererseits ist aber auch die Möglichkeit der Evidenz auf seiten Gottes und des Menschen zugestanden, wenn auch ein factischer Beweis nicht zu erbringen ist[6].

---

[1] Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus (München 1862) S. 270 ff.

[2] Z. B. Summa th. 2, 2, q. 1, a. 4 ad 2.

[3] De fid. disp. III, sect. 8, n. 3. 13.

[4] Ibid. disp. II, n. 22—32; disp. I, n. 123. 124.

[5] 1 Kor. 13, 9.

[6] Lugos Theorie wird unter den neuern Theologen vertreten von Perrone, Loci theologici n. 109, 215—222. Denzinger a. a. O. S. 249. Schanz a. a. O. S. 230 ff.

§ 4. Disposition der Propheten.

Abgesehen von der übernatürlichen Erleuchtung und Offenbarung muss den Propheten eine hervorragend geistige Begabung, thatkräftiges Einwirken auf das sociale Leben des Volkes, Unbescholtenheit des Charakters und hohe Begeisterung für den Vollzug der göttlichen Vorschriften zuerkannt werden. Die prophetischen Selbstzeugnisse lassen keinen Zweifel übrig, dass solche rühmliche Eigenschaften nicht als unentbehrliche, wenn auch angemessene, Mittel zur erfolgreichen Ausübung des Prophetenberufes dienten. Moses[1] wurde trotz der Schwerfälligkeit seiner Zunge, Elisäus[2] vom Pfluge und Amos[3] von der Herde weg zum Propheten berufen. Die fortdauernde Abhängigkeit von Gott während der prophetischen Wirksamkeit machte auch nach der Berufung eine Vorbereitung auf den jedesmaligen Empfang der Inspirationsgnade nicht erforderlich. Denn der prophetische Geist stellte sich oft unvermuthet und überwältigend ein[4]. Besonders Ezechiel[5] erfuhr bei seinen Visionen die Hand Jehovahs, die sich an ihm wirksam zeigte. Ein natürlicher Einfluss auf seiten des Propheten mag wohl insoweit mitgewirkt haben, als die Gnade an eine günstige geistige Veranlagung anknüpfte und der öftere und reichere Empfang derselben einen leichtern Gebrauch für den Beruf zur Folge hatte. Hatte doch die göttliche Einwirkung auf die Propheten, wodurch diese eines lebendigern und tiefern Bewusstseins von Gott und seinen Rathschlägen theilhaftig wurden, auch einen natürlichen Anschliessungspunkt in dem einem jeden Menschen innewohnenden Gottesbewusstsein. Ferner bediente sich Gott nach dem Zeugnisse der Offenbarungsgeschichte solcher Begriffe, Ausdrücke und Bilder, welche der natürlichen Erkenntnissweise entlehnt sind und leicht erfasst werden können. Einen Geist,

[1] Ex. 4, 10—12. 16. [2] 3 Kön. 19, 19. [3] 7, 14 ff.
[4] Is. 8, 11. Jer. 15, 17. [5] 1, 3; 3, 22; 11, 5; 37, 1; 40, 1.

der sich mit Leichtigkeit von den Sinnen und ihren Wahrnehmungen ablösen, von sich selbst und dem gewöhnlichen Gange der Gedanken absehen kann, erkennen wir schon in den irdischen Verhältnissen als begeisterungsfähig. Dieser wird daher auch für die Aufnahme der göttlichen Begeisterung unschwer empfänglich sein. Die Inspiration wirkt ja nach Analogie der Gnade im allgemeinen; und der menschliche Geist verhält sich hierbei nicht gleich einer Tafel, welche die projicirten Bilder aufnimmt, sondern ist mit dem ihm einwohnenden Lichte nach seiner eigenen Bildungskraft selbstthätig.

Daher bezweckte das zurückgezogene und ernste Leben der Propheten, abseits vom Sündenwege des Volkes, nur die Beseitigung der seelischen Hindernisse und die Herstellung der passiven Fähigkeit für den würdigen Empfang der Inspirationsgnade. Auch die Pflege der Musik und des gemeinsamen Lebens in den sogen. Prophetenschulen konnte nicht die Ausgiessung dieser Gnade veranlassen oder die göttliche Thätigkeit dabei irgendwie bestimmen, z. B. zu einer öftern Verleihung derselben oder zu einer solchen in einem bestimmten Augenblicke. Schon früher wurde Hengstenbergs Anschauung zurückgewiesen, dass der Gebrauch musikalischer Instrumente durch die Propheten den ekstatischen Charakter der Inspiration beweise[1]. Noch weniger kommt aber dieser Kunst die Wirkung eines positiv disponirenden Mittels zu, welches den prophetischen Geist erweckte und seine Thätigkeit steigerte. Soweit dieselbe zur Unterdrückung der Leidenschaften diente, religiöse Begeisterung anfachte und vermehrte und, wie bei Begleitung des Gesanges, den gehobenen Gefühlen wirkungsvollern Ausdruck verleihen musste, erscheint sie als Gehilfin des prophetischen Geistes. Wegen dieses ihres beruhigenden Einflusses liess auch Elisäus den Zitherspieler vor sich kommen[2]. In diesem Sinne fanden Musik und heilige Lyrik in den Prophetenschulen Pflege, besonders unter Mitwirkung der Leviten,

[1] S. 30. 31. [2] 4 Kön. 3, 15.

soweit solche diesen Vereinen angehörten[1]. Wenn der Chronist für die Kunst der drei Sangesmeister Asaph, Heman und Ethan die Bezeichnung נִבָּא gebraucht[2], so sind diese dadurch nicht den Propheten gleichgestellt. Denn derselbe Ausdruck erscheint auch zulässig für das kraft göttlichen Einflusses ausgeübte musikalische Spiel im liturgischen Dienste. Durch diese Abstammung des künstlerischen Talentes vom göttlichen Geiste nach israelitischer Anschauung[3] ist aber die specifische göttliche Wirksamkeit in den Propheten nicht aufgehoben. Haben doch auch die Charismen des Neuen Bundes in dem nämlichen heiligen Geiste ihren Ursprung, sind aber nach Art, Wirkung und Bedeutung voneinander verschieden[4]. Das prophetische Ergriffensein Sauls, als er einer musicirenden Prophetenschar begegnete[5], bildet gegen unsere Anschauung keine Gegeninstanz. Formell wirkte die prophetische Begeisterung ansteckend. Doch hatte diese Erscheinung ihren Grund in einem besondern Walten des prophetischen Geistes mit Bezug auf Sauls königlichen Beruf. Sie ist daher nicht durch dieselbe psychische Ursache bedingt wie die Begeisterung der amerikanischen Revivals oder die schwedische Predigerkrankheit, welche sich auch auf diejenigen überpflanzte, die ihrer Gesinnung nach solchen Zuständen fremd waren. Die Unabhängigkeit der prophetischen Gnade von menschlichen Verhältnissen wurde auch vom israelitischen Volksglauben festgehalten. Denn auf die Frage: „Ist auch Saul unter den Propheten?“[6] antwortete einer aus der um die Propheten-

[1] Dass Musik und Gesang in den Prophetenvereinen gepflegt wurden, geht aus 1 Kön. 10, 5—12 hervor. Darauf weist auch hin der Aufschwung der heiligen Musik und Lyrik seit David, der levitische Familien mit der Ausübung dieser Kunst betraute und nach 1 Kön. 19, 18 im Prophetenverein zu Rama sich einige Zeit aufhielt.

[2] 1 Par. 25, 2. 3.

[3] Die Werkmeister Bezaleel und Ooliab wurden von Gott zur Herstellung des Bundeszeltes berufen (Ex. 31, 1—6) und alle an diesem Werke Betheiligten mit dem Geiste göttlicher Weisheit erfüllt (28, 3).

[4] 1 Kor. 12. [5] 1 Kön. 10, 5 ff. [6] V. 11.

schar versammelten Menge mit der zweiten Frage: „Wer ist ihr Vater?“ Saul konnte ja ebensogut die Weissagungsgabe erhalten wie diese Propheten, welche sie nicht durch Stammesprivilegium noch durch Abkunft von einem Propheten empfingen[1].

Auch die sogen. Prophetenschulen, d. h. Vereinigungen von Propheten um einen hervorragenden Propheten zur Pflege gemeinschaftlichen Lebens und theokratischer Gesinnung[2], waren keine Erwerbsstätten für die Inspirationsgnade. Der Ausdruck „Schule“, von der chaldäischen Uebersetzung eingebürgert, möchte zwar darauf hinweisen, widerspricht aber dem Wortlaute der Heiligen Schrift und ist auch den Vätern fremd[3]. Unter den verschiedenen Anschauungen über diesen viel bestrittenen Gegenstand ist die Ansicht des hl. Hieronymus zu erwähnen, welcher darin klösterliche Institute des Alten Bundes erblickte[4]. Mit Rücksicht auf das gemeinschaftliche Leben nach einer bestimmten Ordnung, wie es in diesen Vereinen geführt wurde, ist dieser Vergleich nicht unzutreffend. Die englischen Deisten, wie Morgan, glaubten in diesen Instituten Schulen mit den Disciplinen der Geschichte, Rhetorik, Naturwissenschaft und Moralphilosophie suchen zu müssen zum Zwecke der Aufklärung und politischen Opposition[5]. Die meisten Erklärungen einigen sich für Anstalten zur Heranbildung tüchtiger Lehrer und eifriger Jehovah-Bekenner[6]. Nicht wesentlich davon ver-

---

[1] Ueber die Auslegung der Worte: „Wer ist ihr Vater?“ vgl. Hummelauer, Comm. in libr. Sam. Paris. 1886.

[2] Ein Verein von „Propheten“ bestand zu Rama unter Samuels Leitung (1 Kön. 19, 24). „Prophetensöhne“ in grosser Zahl waren zu Gilgal, Bethel und Jericho um Elias und Elisäus geschart. 3 Kön. 20, 35. 4 Kön. 2, 3. 5. 7; 4, 1. 38; 6, 1; 9, 1.

[3] חֶבֶל נְבִיאִים; LXX χορὸς προφητῶν; Vulg. grex oder cuneus prophetarum 1 Reg. 10, 5. 10. Cfr. Cornely, Introductio in libros s. II, 2, p. 278.

[4] Bei Vitringa, De Synag. vet. (ed. II) p. 351.

[5] Hering, Abhandlung von den Schulen der Propheten (1777) Seite 21.

[6] Vgl. Scholz, Einleit. in die heiligen Schriften III (Köln 1845),

schieden ist die Auffassung, welche darin die Anfänge der Synagoge findet, indem dort die geschriebene Ueberlieferung unter Gebet gelesen und daran anknüpfend freie Ansprachen an das Volk von denen, die der Geist antrieb, gehalten wurden [1]. Können sich diese Erklärungen über Vermuthungen auch nicht erheben, so ist doch sicher, dass die prophetische Gabe auf wissenschaftlich-ascetischem Wege dort nicht erlangt werden konnte. Das Studium des Gesetzes und die theokratische Geschichtschreibung, welche seit Samuel zu den besondern Aufgaben der prophetischen Thätigkeit zählte [2], mag in den Mitgliedern solcher Vereinigungen das Bewusstsein von der Mission Israels zur Realisirung des göttlichen Heilswillens und von dem Walten der Gerechtigkeit Gottes kräftig gefördert und erhalten haben. An diese Zustände knüpfte die prophetische Gnade an, die zwar nicht nach Willkür, aber durch göttliche Machtvollkommenheit verliehen wurde.

Die rationalistische Anschauung von der Nothwendigkeit einer natürlichen Disposition für den Empfang der Inspiration ist schon durch Philo vertreten, insofern er diese Gnade zum Gemeingute der Weisen und Frommen macht [3]. Noch schärfer wird das menschliche Moment geltend gemacht durch Moses Maimonides. Auf Grund der natürlichen Vollkommenheit theilt er die Prophetie in elf Grade ein [4]. Jeder Bildungsfähige wäre sonach für den prophetischen Beruf geeignet. Diese unfruchtbare Abstufung nahmen auch Abrabanel und die mittelalterlichen Rabbinen auf. Die volle Consequenz einer solchen Abschwächung des übernatürlichen Momentes in der Inspiration zeigt sich bei den Vertretern des Vulgär-

246 ff. Die umfängliche ältere Literatur ist verzeichnet bei Kranichfeld, De iis, quae in Vet. Testam. commemorantur, prophetarum societatibus. 1861.

[1] A. Klostermann, Geschichte des Volkes Israel (München 1896) S. 145.

[2] 1 Par. 29, 29.

[3] Quis rer. div. haer. I, 510. De monarchia II, 221.

[4] More Nebukhim II, 36.

rationalismus[1]. Talent und Einsicht, natürliche Beredsamkeit und theokratische Bildung, in glücklich gewählten Momenten zur Geltung gebracht, sollen hinlänglich befähigt haben, die Mittel zur Erreichung einer höhern Stufe des religiösen Erkennens und Lebens dem Menschen an die Hand zu geben. Dieselben Gründe jedoch, welche die Berufung zum Prophetenamte als Ausfluss des göttlichen Willens bezeugen, widerlegen auch die Annahme einer durch natürliche Disposition bedingten Selbstbestimmung.

Dagegen ist nicht zu verkennen, dass die Beschaffenheit der prophetischen Eingebung, soweit diese in der anschaulichen Form eines Gesichtes sich vollzog, mit der Geistesanlage der Hebräer in einem gewissen Zusammenhange steht. Der alttestamentliche Prophet selbst bezeichnet die Wortform, wodurch ihm die Offenbarung vermittelt wird, als ein Schauen[2]. Diese trat ihm eben sehr häufig in der Form von Bildern, Ereignissen und concreten Gestaltungen und nicht im Gewande abstracter Wahrheiten entgegen. Eine solche Unmittelbarkeit der Anschauung entsprach der semitischen Eigenthümlichkeit, durch intuitives Erkennen, ohne die ideale Abstraction und dialektische Vermittlung, wie sie den Indogermanen charakterisirt, die einzelnen Erscheinungen zu erfassen. Es stünde aber im Widerspruch mit den prophetischen Selbstzeugnissen, wenn diese lebendige Darstellung des Offenbarungsinhaltes in den Gesichten der Propheten als Product menschlicher Reflexion[3] oder nur als eine von den Propheten frei gewählte Einkleidungsform der göttlichen Gedanken angesehen würde[4]. Ur-

---

[1] de Wette, Archäologie § 268. Knobel a. a. O. I, 66. Schultz, Theologie des Alten Testamentes S. 194.

[2] Is. 2, 1; 13, 1. Am. 1, 1. Hab. 1, 1.

[3] Köhler (Commentar zu Sacharja I, 42 ff.) räumt Gott nur einen mittelbaren Einfluss auf die Visionen ein, da er das Material derselben und den Impuls zu deren Entstehung dem Propheten zueignet.

[4] Köster a. a. O. S. 272 ff. Redslob a. a. O. S. 31. Reuss, Les Prophètes I (1876), 55. Ausführlich hierüber König a. a. O. II, 100—119.

heber der Gesichte nach Inhalt und Form ist Gott. Die Propheten behaupten durchweg, dass sie Gott zur Schauung der Gesichte befähigt[1] und diese selbst bewirkt habe[2]. Der natürlichen Volksanlage der Semiten ist daher nicht mehr Einfluss auf die Form der Inspiration einzuräumen als der Individualität der Propheten. Diese ist schon an sich vom Nationalcharakter mehr oder minder beherrscht und getragen. Der ethnologische Factor allein oder vorzugsweise vermag die Eigenart der biblisch-prophetischen Schauung nicht zu erklären, da sonst dieselben Erscheinungen auch bei den mit Israel verwandten Völkern, z. B. den Arabern, sich zeigen müssten. Was der Koran über Inspiration berichtet, ist abenteuerlich, unzuverlässig und weist eher auf künstlich erregte prophetische Begeisterung als auf wahre Inspiration hin. Denn Mohammeds intimes Verhältniss zu Gott ist nicht ein Erheben des Propheten in die übernatürliche Sphäre, sondern ein Herabziehen Gottes in die allermenschlichsten Angelegenheiten. Führt er auch seine Inspiration auf göttliche, durch den Engel Gabriel vermittelte Erleuchtung zurück, so trat er mit dieser Prätension doch nur insoweit auf, als er damit der Gefahr entging, des offenen Betruges überführt zu werden[3].

§ 5. Die prophetische Verkündigung.

Ist die Inspiration nicht ein zur Selbstheiligung gewährtes, sondern dem Nutzen der Allgemeinheit dienendes übernatürliches Geschenk Gottes, so gehört zu ihrem Wesen die Verkündigung der von Gott eingegebenen Gedanken. Erst dadurch wird der Zweck der Inspiration, nämlich die Ver-

[1] Ez. 1, 3 ff.; 8, 1 ff.; 37, 1 ff.

[2] Daher werden die Visionen von den Propheten „Gesichte Gottes“ (Ez. 1, 1; 8, 3; 14, 2), von Ez. 11, 24 „Gesicht durch den Geist Gottes“ genannt.

[3] Vgl. Hub. Grimme, Mohammed. II. Theil: Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie (Münster i. W. 1895) S. 102 bis 105.

mittlung der übernatürlichen Heilsordnung an die Menschen, erreicht. Hierzu ist aber nothwendig, dass der menschliche Wille sich diese Verkündigung zum Ziele setzt. Würde er dieses aus eigenem Antriebe erstreben, so wäre das prophetische Wort nur inhaltlich, nicht aber dem Ursprunge nach inspirirt. Daher muss er durch göttliche Einwirkung auf den Zweck der Verkündigung hingerichtet und zu einem den göttlichen Absichten entsprechenden Gebrauche der hierzu dienlichen Mittel angeleitet werden. Nur dadurch ist die volle Abhängigkeit des Propheten und die Inspiration seines Wortes dem ganzen Umfange nach gewahrt.

Diese in der Natur und dem Zweck der Inspiration begründete und wohl allgemein giltige Annahme ist durch die Propheten indirect bezeugt, wenn sie in den Berufungsvisionen den Aufträgen und der Leitung ihrer Entschlüsse durch Gott unbedingten Gehorsam entgegenbringen[1]. Direct ist der göttliche Impuls auf den Willen des Propheten in dem göttlichen Befehle ausgesprochen, alle Worte zu verkünden, die Jehovah zu ihm redet[2]. Besonders treffend stellt Amos (3, 8) die göttliche Einwirkung auf den menschlichen Willen mit den Worten dar: „Der Löwe hat gebrüllt, wer fürchtet sich nicht? Der Herr Jehovah hat gesprochen, wer muss nicht weissagen?“ Wie durch das Brüllen des Wüstenkönigs alle Geschöpfe unwillkürlich in Schrecken gerathen, so geschieht auch die Verkündigung des Propheten gleichsam durch göttliche Nöthigung, nachdem der Herr zu ihm gesprochen hat. Er ist sich daher bewusst, von derselben übernatürlichen Macht zur Rede angetrieben zu sein, welche ihn berufen, seine Erkenntniss erleuchtet und auch die Offenbarung verliehen hat.

Freilich dürfen diese und ähnliche Ausdrücke nicht einseitig im Sinne der blossen Willensanregung aufgefasst werden,

---

[1] Is. 6, 8 ff. Jer. 1, 4 ff. Ez. 1.

[2] Ez. 3, 10. Vgl. Ez. 3, 4: „Rede mit meinen Worten zu ihnen“, und Jer. 26, 2: „Verkündige die Worte, die ich zu dir reden werde, und nimm kein Wort hinweg.“

da mit ihr zugleich auch die Hinlenkung des menschlichen Denkvermögens auf jene Wahrheiten verbunden sein muss, welche den Inhalt der Verkündigung bilden sollen.

Die Propheten wissen aber nicht bloss von einem Willensantriebe durch Gott, sondern auch von einem ihre ganze prophetische Thätigkeit beherrschenden und tragenden göttlichen Einflusse. Sie stellen denselben bildlich dar als ein Reden Gottes zum menschlichen Geiste[1], als ein Legen seiner Worte in ihren Mund[2]. Die diesem göttlichen Acte entsprechende geistige Bethätigung des Propheten bezeichnen sie wiederum bildlich mit den Ausdrücken: „Einen Ausspruch aus dem Munde Jehovahs vernehmen“[3], „Jehovahs Aussprüche essen oder verschlingen“[4]. Dieser göttliche Einfluss ist nun jedenfalls eine positive, innere Unterstützung und Bewegung des menschlichen Geistes und nicht eine bloss äussere, vor Irrthum schützende Assistenz. Doch muss er nicht die göttliche Wahrheitsmittheilung in derselben Formulirung der Sätze und Worte in sich schliessen, wie sie der Prophet gesprochen hat. Ezechiel (21, 5) entkräftigt zwar den Vorwurf Israels wegen seiner Reden in Gleichnissen durch den Hinweis auf den göttlichen Auftrag (17, 2; 24, 3). Doch bedingte dieser nicht nothwendig eine wörtliche Mittheilung der Gleichnissreden, sondern nur eine solche Wortmanifestation, dass der Prophet gerade an diese Art der Rede durch die Inspiration gebunden war. Bei der Detailausführung konnte ihm eine relative Freiheit zugestanden sein. Auch die Bezeichnung „Knechte[5], Gesandte[6] Jehovahs“, welche den Propheten wegen ihrer Abhängigkeit von Gott beigelegt wird, spricht nicht gegen diese Auffassung. Denn auch ein menschlicher Gesandter kann so berichten, dass seine Rede die seines Auftraggebers ist und

[1] Jer. 1, 2. 4. 11. 13; 11, 1; 13, 8.

[2] Jer. 1, 9; 5, 14. Vgl. Ez. 33, 7: „Hören sollst du aus meinem Munde das Wort.“

[3] Ez. 3, 17. [4] Jer. 15, 16. Vgl. Ez. 2, 9; 3, 3.

[5] Z. B. Is. 20, 3. Jer. 7, 25; 25, 4. Am. 3, 7.

[6] Is. 44, 26. Mal. 3, 1.

als solche aufgenommen wird, mag er die Botschaft auch nicht wörtlich überbringen [1].

Die Wirklichkeit einer den Propheten eingeräumten Freithätigkeit geht aus der Verschiedenheit der prophetischen Reden hervor in Bezug auf Wahl der Worte und Bildung der Sätze, in der Anordnung der Gedanken und in der Anwendung der rhetorischen und poetischen Mittel. So stellt der oratorische Schwung, die Mannigfaltigkeit und Sorgfalt in den Redeweisen und im Ausdrucke den Propheten Isaias den glänzendsten Rednern des klassischen Alterthums gleich [2]; Jeremias hingegen entbehrt nach einem gemässigten Urtheile der sprachlichen Eleganz und Reinheit des Isaias und ist in der Darstellung infolge der Breite und Wiederholung schwerfällig [3]. Nach einer ungezwungenen Erklärung ist dieser Unterschied begründet durch die Individualität und Bildungsstufe des inspirirten Redners, bei Jeremias insbesondere noch durch den Umstand, dass er vierzig Jahre lang gegen die gleichen Verirrungen ankämpfen und mit Wehmuth den unglücklichen Ausgang der Dinge betrachten musste. Die Annahme einer Accommodation Gottes an die menschliche Individualität, welche durch die strenge Inspirationstheorie bedingt wird, ist zwar theoretisch nicht unmöglich, in Wirklichkeit aber unwahrscheinlich. Auch ist eine directe Eingebung jedes einzelnen Wortes der menschlichen Willensfreiheit nicht entsprechend, mag gleich darin auch keine Erniedrigung der menschlichen Würde liegen; denn auch ein menschlicher Gesandter entwürdigt sich nicht durch Ueberbringung einer genau formulirten Botschaft. Doch ist die geistige Regsamkeit, welche die Pro-

[1] Vgl. 2 Kön. 14, 3: „Und du (die kluge Frau von Thecue) sollst zu ihm (David) mit folgenden Worten reden — und Joab legte die Worte in ihren Mund.“ Es liegt in diesem Auftrage kaum wortwörtliche Mittheilung ausgesprochen, sondern nur die Darlegung und Auseinandersetzung des Bittgesuches an David.

[2] Lowth, De sacra poësi Hebraeorum (ed. 2, Goettingae 1770), Prael. 21, p. 241 sqq.

[3] Cornely l. c. II, 2, p. 393.

pheten als Mittler zwischen Gott und dem Volke[1] und als Späher nach den göttlichen Aufschlüssen[2] bethätigen, einer solchen Auffassung entgegen.

Ebensowenig ist die directe Worteingebung in der Natur der Inspiration begründet. Denn Gott kann den Propheten nicht bloss moralisch bewegen, wie ein Herr seinen Diener, sondern auch physisch beherrschen und durch innere Unterstützung und Bewegung den menschlichen Geist zu einer der göttlichen Intention entsprechenden Auffassung und äussern Darstellung anleiten. Schaut der Prophet den Inhalt seiner Rede in solchem übernatürlichen Lichte[3], welches ihn den der Sache adäquaten Ausdruck wählen lässt, und wird sein Wille wie die Thätigkeit der Verkündigung durch einen steten göttlichen Impuls gelenkt und getragen, so ist ein förmliches Ansprechen Gottes an ihn nicht nothwendig. Indes können einzelne Worte, wie der Name: „Rasch nimm Beute, schnell raub!“[4] welchen Gott dem Sohne des Isaias als lebendiges Pfand für Juda gab, dem Propheten direct in den Mund gelegt worden sein; ebenso jene Gedanken, welche wegen ihres Inhaltes und ihrer Tragweite die menschliche Fassungskraft nicht in ein angemessenes sprachliches Gewand hätte kleiden können.

Dieser positive göttliche Einfluss bestand jedoch nicht in einer permanenten Geistesausgiessung und dem Propheten habituell innewohnenden Gnadenwirkung. Denn die prophetischen Selbstaussagen berichten von einem Fallen[5], einer überwältigenden Einwirkung des prophetischen Geistes[6] auch nach der göttlichen Berufung. Insbesondere offenbart sich bei Ezechiel (3, 25. 26) die Abhängigkeit des Propheten von einer actuellen Bewegung und Unterstützung seines Geistes durch Gott. Es ist ihm nämlich Schweigen auferlegt, bis ihm

---

[1] Jer. 42, 1—6. Ez. 9, 8. Am. 7, 2. 5.

[2] Is. 21, 6—8; 52, 8.

[3] Thom. Aq. Summa th. 2, 2, q. 171, a. 2 in c.

[4] Is. 8, 4. [5] Ez. 11, 5. [6] Ebd. 8, 1; 33, 22.

Gott den Mund öffnet. Wenn nun der Prophet desungeachtet göttliche Mittheilungen verkündet (Kap. 6—24) und Strafreden gegen die fremden Völker hält (Kap. 25—33), so ist zu berücksichtigen, dass ihn das Schweigen nur bindet bezüglich der Drohungen und Zurechtweisungen seiner Stammesgenossen, nicht aber in Ausdehnung auf die ganze prophetische Thätigkeit. Auch konnten die Propheten nicht jederzeit und sofort dem Begehren des Volkes nach Kundgebung des göttlichen Rathschlusses willfahren[1]. Es traten Zeiten ein, welche der prophetischen Gesichte ermangelten[2], und im Verstummen der Prophetie liegt ein Zeichen, dass sich Jehovah zurückgezogen hat, und ein Gericht bevorsteht[3].

Mit Recht lehrt daher der hl. Thomas, dass die Inspirationsgnade nur so lange im Propheten bleibt, als sie actuell wirksam ist[4]. Habituell ist ihre Verleihung nur beziehungsweise, insofern der öftere Empfang der Gnade die seelischen Kräfte zu einer grössern Fertigkeit in ihrer Aufnahme und ihrem Gebrauche stärkt und steigert[5]. Diese Anschauung wird auch jenen Stellen gerecht, welche einen dauernden Zustand auszudrücken scheinen[6]. Rücksichtlich ihrer zeitlichen Ausdehnung kommt daher die Inspiration mit der Offenbarung überein; denn auch diese wurde nicht in ihrer Gesamtheit den Propheten bei ihrer Berufung, sondern nur sporadisch und successive zu theil[7].

---

[1] Is. 21, 8 ff. Jer. 42, 7. [2] Ez. 7, 26. [3] Am. 8, 12.

[4] Thom. Aq. Summa th. l. c. a. 2 p. t. Quaest. disp. l. c. q. 12, a. 1 p. t.

[5] Mens prophetae postquam fuerit semel vel pluries divinitus inspirata, etiam actuali inspiratione cessante remanet habilior ut iterum inspiretur; et haec habilitas potest dici habitus prophetiae. Id. Quaest. disp. l. c. in c.

[6] Mich. 3, 8. Os. 9, 7.

[7] Sicut aer semper indiget illuminatione, ita etiam mens prophetae semper indiget nova revelatione, sicut discipulus, qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Thom. Aq. Summa th. l. c. in c.

II. Das Zeugniss des Neuen Testamentes.

Die Inspiration als göttlicher Act, unter dem Bilde des Sprechens von Geist zu Geist aufgefasst, kann bei den Propheten und Aposteln nicht verschieden gewesen sein. Mit Rücksicht auf die Offenbarung jedoch, mit welcher sie in die Erscheinung trat, ist eine Verschiedenheit nicht zu verkennen. Nach den einleitenden Worten zum Hebräerbriefe (1, 1) wird nämlich die alttestamentliche Offenbarung durch die Herrlichkeit der neutestamentlichen weit überragt. Derselbe Vorzug muss auch der neutestamentlichen Inspiration zuerkannt werden, weil sie, wenngleich die Fortsetzung des Redens Gottes im Alten Bunde, in die Fülle der Zeit fällt. Der zweite Vorzug der neutestamentlichen Inspiration liegt in der Verleihung dieser Gnade ohne Rücksicht auf Stammesangehörigkeit. War dieselbe nach Deut. 18, 18 an Israel gebunden, so trat seit der Ausgiessung des Heiligen Geistes am Pfingstfeste die charismatische Prophetie auf, wo der Geist wehte[1]. Der dritte und eigentliche Vorzug ist begründet in dem Unterschiede der äussern Offenbarung, mit welcher die Inspiration verknüpft war. Die Berufung und Eingebung der alttestamentlichen Propheten hatte ihren Anschliessungspunkt in den Theophanien aus der Zeit der Patriarchen, des Moses und der Richter; in diesen äussern Manifestationen erscheint die zweite göttliche Person noch ganz allgemein als ein von Gott ausgehender und ihn repräsentirender Gesandter. Dagegen knüpfte sich die Inspiration der Apostel an die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische, der durch Wort und That sich als den Eingeborenen vom Vater voll Gnade und Wahrheit darstellte[2]. Auch die göttliche Berufung und Eingebung des hl. Paulus stand in Verbindung mit der Christophanie auf dem Wege nach Damaskus[3]; ausserdem fand derselbe in den fortlaufenden Offenbarungen[4] den reichsten Ersatz

[1] 1 Kor. 14, 31. [2] Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1—3. [3] Apg. 9, 2—7.
[4] Apg. 18, 9. 10; 23, 11; 27, 23. 2 Kor. 12, 1—4.

für den persönlichen Verkehr, dessen sich die übrigen Apostel erfreut hatten.

§ 1. Apostolat und Inspiration.

Die Fülle des Apostolats schloss neben den Vollmachten der Lehr, Hirten- und Regierungsgewalt, welche auch auf die Nachfolger übergingen, die persönlichen Gaben der Unfehlbarkeit und Inspiration in sich. Letztere verlieh den Aussprüchen der Apostel über die Lehre Christi eine die Kraft kirchlicher Zeugnisse und Urtheile überragende Autorität der eigentlichen Offenbarung, wie sie auch der Verkündigung der Propheten eigen war.

Soll nun untersucht werden, in welchem Umfange die Inspiration den Aposteln als solchen zukam, so ist hierbei zunächst ihre mündliche Thätigkeit in Betracht zu ziehen.

Für die Gesamtheit der mündlichen Wirksamkeit ist wohl nicht derselbe Grad und die nämliche Ausdehnung der Inspiration wie für die Abfassung der heiligen Schriften in Anspruch zu nehmen[1]. Denn soweit z. B. die Darlegung der Heilswahrheiten rein erbaulichen Zwecken zur Hebung und Stärkung der christlichen Gesinnung diente, kann die Nothwendigkeit eines Einflusses der Theopneustie nicht behauptet werden. Auch liesse sich die Differenz zwischen Petrus und Paulus nach Gal. 2, 11 ff. und die Concilsdebatte über das gedeihliche Gemeinschaftsleben zwischen Juden und Heidenchristen[2] mit einer solchen Annahme nicht wohl vereinbaren.

Dagegen muss sich die Inspirationsgnade auf die autoritative Heilsverkündigung erstreckt haben; und zwar nicht bloss auf die einfache Darlegung des Offenbarungsinhaltes und auf die Bezeugung seines übernatürlichen Ursprungs, sondern auch auf die weitere Erklärung und Begründung desselben für das

[1] Schell, Katholische Dogmatik I (Paderborn 1889), 160. Chr. Pesch, Praelect. dogmat. I (Frib. 1894), 389. 390.

[2] Apg. 15, 6 ff.

richtige und volle Verständniss der christlichen Lehre und für das Leben der Gläubigen. Denn die eingehendere Entwicklung und Auseinandersetzung der Glaubens- und Sittenlehre war schon durch die Verkündigung des göttlichen Wortes an sich bedingt und gehörte somit wesentlich zur Mission der Apostel. Die Beschränkung der Inspiration auf die einfache Mittheilung und Bezeugung der Wahrheiten, abgesehen von ihrer speciellen Ausführung, würde innerhalb der autoritativen Offenbarungsthätigkeit der Apostel eine Scheidung von inspirirten und nicht inspirirten Worten nothwendig machen und die Substanz der Verkündigung selbst gefährden. Zulässig erscheint aber eine graduelle Unterscheidung der Inspiration rücksichtlich der menschlichen Mitwirkung, welch letztere beim Acte des Lehrens mehr zur Geltung kam als bei der Verkündigung im engern Sinne.

Da sich aber einige unter den Aposteln auch schriftstellerisch bethätigten, so erhebt sich die weitere Frage: Beruht die Inspiration ihrer Schriften auf der Eigenschaft der Apostel als inspirirter Offenbarungsträger oder auf einem selbständigen Charisma?

Für die erstere Ansicht sprechen folgende Gründe: Die Schriften der Apostel enthalten kein directes Selbstzeugniss ihrer Inspiration. Noch viel weniger ist darin angedeutet, dass sich die Apostel eines andern Einflusses der Theopneustie bei der Niederschrift als beim mündlichen Vortrage bewusst waren. Eine besondere Gnade für die schriftliche Offenbarungsthätigkeit erscheint auch nicht nothwendig, da dieselbe ihrer Natur nach von dem Charisma für die mündliche Verkündigung nicht hätte verschieden sein können. Insbesondere aber steht der Annahme einer eigenen Inspirationsgnade für die schriftliche Thätigkeit die Anschauung der Väter entgegen, wonach der apostolische Ursprung einer Schrift ein äusseres Kriterium ihrer Canonicität bildete [1]. Waren die heiligen Verfasser nur Apostel-

[1] Constituimus in primis, evangelicum Instrumentum Apostolos auctores habere, quibus hoc munus Evangelii promulgandi ab ipso Domino sit

schüler, wie Marcus und Lucas, so erschien die Inspiration ihrer Schriften verbürgt durch die Autorität der beiden Apostelfürsten, deren Predigt sie wiedergaben [1]. Wenn aber nicht alle Apostel schriftliche Documente hinterliessen, so zwang dieser Umstand nicht zur Unterscheidung zwischen dem Apostolats- und Inspirationscharisma; vielmehr musste infolge der factischen Beschränkung der Theopneustie auf die apostolische Zeit eine selbständige Form der Inspiration zur Abfassung von Schriften als überflüssig erscheinen [2].

Zur Kritik dieser Gründe und zu Gunsten der zweiten Meinung ist zu bemerken: Die Ermangelung directer Schriftzeugnisse für ein eigenes Charisma der Schriftinspiration ist noch kein Beweis (argumentum e silentio) gegen die Wirklichkeit einer solchen Gnade. Die Analogie der Inspiration der alttestamentlichen Propheten scheint auch diese Annahme zu bestätigen. Mehrere Propheten begründen nämlich den Ursprung ihrer Schriften mit einem ausdrücklichen göttlichen Befehle [3]. Eine derartige göttliche Einwirkung mag auch die Apostel zur Abfassung von Schriften beeinflusst haben. Diese Inspiration des Willens muss sich aber nicht durch einen innerlichen und unmittelbaren göttlichen Antrieb vollzogen haben. Die Aufmerksamkeit des Hagiographen kann vielmehr durch

---

impositum; si et Apostolicos, non tamen solos, sed cum Apostolis et post Apostolos. Tert. Adv. Marc. 4, 2 (M. II, 363). Vgl. noch Reithmayr, Einleitung in die canonischen Bücher des Neuen Bundes (Regensburg 1852) S. 132 ff. Kaulen, Einleitung (Freib. 1890) S. 30 ff.

[1] Si ipse illuminator Lucae (Paulus) auctoritatem antecessorum et fidei et praedicationi suae optavit: quanto magis eam evangelio Lucae expostulem, quae evangelio magistri eius fuit necessaria. Tert. l. c. Unbegründet ist die Motivirung durch Cellérier (Essai d'une introduction crit. au nouveau Test. [Génève 1823] p. 380 ss.), dass Marcus und Lucas durch die Apostel wunderbare Gaben empfingen. Könnte dann nicht eine gleiche charismatische Begabung für Barnabas und Hermas beansprucht werden?

[2] Ubaldi, Introd. in s. Script. II (1877), 79 sqq. Schanz, Theol. Quartalschrift (Tübingen 1885) S. 666 ff.

[3] Ex. 17, 14. Is. 8, 1. Jer. 29, 1 ff.; 36, 1. Hab. 2, 2.

göttlichen Impuls auch auf äussere Umstände und Begebenheiten hingewendet werden. Es liegt kein Widerspruch darin, dass Paulus durch die gnostisirenden Irrlehren in Colossä und zugleich durch den Heiligen Geist zur Abfassung seines Briefes veranlasst worden. Sind doch auch Vernunftwahrheiten zum Gegenstande einer inspirirten Schrift geworden, sofern sie dem heiligen Verfasser im Lichte göttlicher Weisheit erschienen. Der Entschluss zur Niederschrift liegt zunächst im menschlichen Willen, die erste Anregung hierzu geht aber vom Heiligen Geiste aus. Diese Theopneustie des Willens entspricht der analogen Wirksamkeit der gratia praeveniens und ist auch im Begriffe der göttlichen Urheberschaft eingeschlossen. Würde die Veranlassung zur schriftlichen Beurkundung lediglich in äussern Factoren liegen, so hätten ebenso der Pentateuch und die prophetischen Bücher aus äussern Beweggründen abgefasst werden können; und zwar um so mehr, als sie religiöse Urkunden und grundlegende Bekenntnissschriften sind, deren Bedeutsamkeit für die künftigen Generationen dem Moses und den Propheten kaum entgangen ist. Wozu aber dann der ausdrückliche Auftrag Gottes an jenen und an einzelne Propheten? Oder sollte ein solcher Willensimpuls nur bei denjenigen Verfassern vorliegen, welche davon berichten, oder lediglich bei den alttestamentlichen Propheten und nicht auch bei den Aposteln?[1]

Diesem Ergebnisse scheint nun wohl die historische Thatsache entgegen zu sein, dass in der ältesten Kirche der apostolische Ursprung einer Schrift als das äussere Kriterium ihrer Canonicität betrachtet wurde. Man bedurfte eines solchen Massstabes in Ermangelung einer formellen Offenbarung Gottes über das Factum der Inspiration; aber auch deswegen, weil

[1] Vgl. Perrone, Der Protestantismus und die Glaubensregel II (Regensburg 1855), 60—62. Reithmayr, Einleitung S. 152 ff. Franzelin, De div. tradit. et script. p. 323 sqq. Hurter, Theol. dogm. I, 150. Schmid, De inspir. bibl. vi et ratione (1885) n. 97. 341 sqq. Weinhart, Art. Inspiration in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (2. Aufl., Freiburg) und insbesondere Chr. Pesch l. c.

ausser den zwölf Aposteln noch Stephanus und Barnabas[1] und insbesondere die neutestamentlichen Propheten, als apostolische Hilfsorgane, der Mittheilung des Heiligen Geistes theilhaftig wurden. Doch lässt sich mit unzweifelhafter Sicherheit nicht nachweisen, dass sich mit dieser Anschauung die theologische Reflexion verband, der Apostolat allein besitze die Bedingung für die Abfassung einer inspirirten Schrift. Denn es darf wohl angenommen werden, dass man sich die Unzulänglichkeit dieses Kriteriums nicht verhehlte, da doch auch Apostelschüler als Hagiographen thätig waren[2] und der Hirt des Hermas, die Clemensbriefe und die Acten Pauli als heilige Schriften verehrt wurden. Auch musste im Hinblick auf die Verfasser einzelner alttestamentlichen Schriften der Schluss naheliegen, dass die Gnade der Schriftinspiration nicht lediglich an öffentlich auftretende Organe Gottes verliehen wurde[3].

§ 2. Die Uebernatürlichkeit der Inspiration.

Während seines Erdenwandels führte der Gottmensch in stufenweiser Entwicklung die Apostel in die Glaubensgeheimnisse ein; vor seinem Abschiede von der Welt theilte er ihnen alles mit, was er vom Vater gehört, um es den Menschen zu offenbaren, und legte ihnen offen die Geheimnisse des göttlichen Reiches dar[4]. Dieses genügte aber nicht für ihre Bestimmung, Träger der göttlichen Offenbarung und Zeugen ihrer Wahrheit zu werden. Zu diesem Zwecke mussten sie zuerst im vollkommenen Besitz der christlichen Wahrheit sein und zu einer hinreichend sichern Erkenntniss derselben gelangen.

---

[1] Apg. 6, 3; 11, 24.

[2] Tertullian bringt das Ungenügende dieses Kriteriums deutlich zum Ausdruck, indem er seinen Worten über die Apostolicität der Hagiographen ergänzend beifügte: „si et Apostolicos, non tamen solos etc.“ L. c.

[3] Augustin kennt sogar eine schriftstellerische Thätigkeit der Propheten ohne Inspiration, lediglich unter der Assistenz des Heiligen Geistes. De civ. Dei XVIII, 38.

[4] Matth. 13, 11. Joh. 15, 15.

Nur unter dieser Bedingung konnte ihre Predigt zum eigentlichen Worte Gottes werden, dem ähnlich wie Christi Wort[1] göttliche Würde und Kraft eigen ist. Zu der menschlich vermittelten Belehrung kam daher nach Christi Verheissung die Fortsetzung seiner Lehrthätigkeit durch den Heiligen Geist. Dieser wird die Apostel an alles erinnern, was ihnen der göttliche Lehrmeister gesagt, und ihnen die naturgemässe Entfaltung seiner Lehre darbieten, soweit diese nicht schon direct und bestimmt geoffenbart worden[2]. In der Sendung des Heiligen Geistes, welcher Geist der Wahrheit genannt wird, war den Aposteln nicht nur Trost angekündigt für die Leiden in ihrem Berufe, sondern auch die innere Erleuchtung und die Verleihung von Charismen zur Zeugnissablegung für Christus. Dieser Geist der Wahrheit wird die Wahrheit, die er besitzt, auch zur Geltung bringen und, weil vom Vater her durch den Sohn gesendet, der Sache Christi auf das innigste sich weihen[3].

In der Ausgiessung des Heiligen Geistes am Pfingstfeste wurde diese Verheissung erfüllt und den Aposteln neben andern Gaben auch die Gnade der Inspiration verliehen. Mag auch diese erste Ausgiessung des Heiligen Geistes nicht auf die Apostel allein sich beschränkt haben, wie auch später noch ähnliche Vorgänge nach der Weissagung Joels (2, 28 ff.) stattfanden[4], so muss sie doch den Aposteln in besonderer Weise gegolten[5] und ihnen als göttlichen Gesandten vorzugsweise die Inspirationsgnade vermittelt haben. Denn mit dem Pfingstfeste, welches den Charakter einer übernatürlichen und ausserordentlichen göttlichen Wirkung auf die Apostel hatte, wurde ihr grosses Werk inaugurirt, die verschiedensten und bisher schroff gespaltenen Nationen in der höhern Einheit der Kirche miteinander zu verbinden; sie selbst empfingen dadurch die Beglaubigung als Gottesgesandte vor aller Welt. Zugleich wurde durch diese Geistesausgiessung ihre Lehre von jeder

[1] Joh. 6, 64. 69. [2] Ebd. 14, 26. [3] Ebd. 15, 26. 27.

[4] Apg. 4, 31; 10, 46.

[5] Luc. 24, 49 ist den Aposteln ein Ausrüsten mit einer Kraft aus der Höhe verheissen.

durch Studium und natürliche Entwicklung erworbenen Kenntniss unterschieden und als göttliche documentirt. Die Uebernatürlichkeit der Inspiration der Apostel ist ferner bezeugt durch ihre Selbstaussagen. Petrus führt das Decret über die Nichtverpflichtung der Heidenchristen zur Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes auf die Mitwirkung des Heiligen Geistes zurück [1] und bezeichnet das durch ihn und seine Mitarbeiter verkündigte Evangelium als vom Heiligen Geist gesandt [2]. Besonders lässt sich der hl. Paulus bei entscheidenden Wendungen seines Lebens und in der gesamten apostolischen Lehrthätigkeit vom Antriebe des Heiligen Geistes leiten [3] und in seinen Briefen mit unerschütterlicher Gewissheit den Gedanken durchklingen, dass er der Apostel durch Gottes Willen ist [4]. Den Auftrag zur Predigt für die Heiden [5] hat er wie das Evangelium selbst von Gott empfangen, neben welches kein anderes, auch nicht ein von einem Engel verkündetes gestellt werden kann [6]. Im Ephesierbriefe (3, 1—7) begründet er eingehend seine Sendung an die Heiden auf Grund der Offenbarung, welche er selbst in seiner Vertheidigungsrede vor Agrippa [7] erzählt: Seine Berufung ist eine übernatürliche und nicht durch freien Entschluss und natürliche Gründe bewirkt. Gegenüber den judaisirenden Pseudoaposteln in der galatischen Gemeinde, welche aus der frühern Berufung der übrigen Apostel einen Vorwurf gegen ihn erhoben, beweist er die Unmittelbarkeit seiner Erwählung; diese stelle ihn über die von den Aposteln erkorenen Mitarbeiter und erhebe ihn zu einem Apostel von gleichem Range [8]. Zwar ist er noch nicht als Apostel bezeugt, weil er das Evangelium nicht von andern empfangen hat, denn alle konnten mit Rück-

---

[1] Apg. 15, 28. [2] 1 Petr. 1, 12.

[3] Apg. 22, 17. 18. 1 Kor. 7, 40.

[4] Eph. 1, 1. 1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1. Kol. 1, 1. 2 Tim. 1, 1. Aehnlich Gal. 1, 1 und 1 Tim. 1, 1.

[5] Apg. 22, 17. 18. Röm. 16, 26.

[6] Röm. 2, 16. Gal. 1, 8. 1 Tim. 2, 8. [7] Apg. 26, 12—18.

[8] Gal. 1, 11.

sicht auf den Ursprung desselben so sprechen; aber die directe Einführung in den apostolischen Beruf auf ausserordentlichem und übernatürlichem Wege durch Christus und den Heiligen Geist stellt ihn gleich den übrigen Aposteln[1]. Diese wissen und berichten jedoch, wie die Propheten des Alten Bundes, von einem Momente der göttlichen Erwählung und bezeugen hierdurch ihre Inspiration als übernatürlich.

Gegen die Uebernatürlichkeit der Inspiration der Apostel nimmt der Rationalismus aus verschiedenen Gründen Stellung. Soweit er nicht im Ursprunge des Christenthums nur den Anfang einer durch göttliche Vorsehung herbeigeführten, gesteigerten Bildung sieht, läugnet er eine specifische charismatische Ausstattung der Apostel; oder er löst, wie die modern protestantische Theologie, die Inspiration ganz auf und setzt an ihre Stelle den Charakter einer ursprünglichen Zeugschaft für das Leben und die Lehre Christi.

Nach Schleiermacher soll der den Aposteln verliehene Geist allen Gläubigen oder wenigstens allen Jüngern Christi gemeinsam sein[2]. Die Annahme einer Inspirationsgnade bedingte nur eine graduell verschiedene Wirksamkeit dieses „Gemeingeistes", sofern er in den Aposteln und Propheten am ursprünglichsten und kräftigsten sich bethätigte. Auch die Ansicht von einer Inspiration der apostolischen Schriften sei hinfällig, weil diese einen besondern Theil des aus der Eingebung geführten apostolischen Amtslebens bilden[3].

Dieser Theorie steht die im Neuen Testamente oft bezeugte Thatsache entgegen, dass den Aposteln in besonderer Weise die Fülle des Heiligen Geistes, entsprechend ihrer Wirk-

[1] Nach Matth. 13, 11 ff. wurden die Apostel durch Christus, nach Joh. 16, 13 durch den Heiligen Geist in die göttliche Wahrheit eingeführt. Beides schliesst einander nicht aus, da der Heilige Geist die Wahrheit, die Christus ihnen verkündigte, nach ihrem Umfange und ihrer Tiefe aufschloss, wie es das apostolische Amt erheischte.

[2] Schleiermacher, Der christliche Glaube II, 364 ff.

[3] Ebd. S. 365.

samkeit, verliehen wurde[1]. Auch überragten sie seit dem Pfingstfeste nicht bloss kraft der ihnen übertragenen Vollmachten des Predigt- und Richteramtes, sondern auch in Bezug auf die Erkenntniss der göttlichen Mysterien alle Gläubigen, die Gesamtjüngerschaft nicht ausgeschlossen. Diese Wahrheit wird dadurch nicht entkräftigt, dass Christus an andern Stellen[2] den Beistand des Heiligen Geistes bis zur Vollendung der Zeiten, also über das Lebensende der Apostel hinaus, auch ihren Nachfolgern verheisst; denn soweit sich der Beistand auf diese bezieht, schliesst er nur die Vollmachten des ordentlichen Lehr- und Regierungsamtes in sich; sofern er aber der Person der Apostel gilt, umfasst er alle im munus extraordinarium eingeschlossenen Vollmachten, also auch die Inspiration. Dass nun im erstern Falle unter dem göttlichen Beistande nicht die Inspiration zu verstehen ist, beweisen die zahlreichen Stellen, in welchen als Aufgabe der Nachfolger der Apostel die Bewahrung des Glaubensgutes bezeichnet ist[3]. Ferner ist in der Abendmahlsrede durch die dreimalige Verheissung des Heiligen Geistes[4] zur Unterstützung des apostolischen Lehramtes die Bedeutung und Wirksamkeit desselben so dargestellt, dass dieser als Geist der Wahrheit im Gegensatz zum Geiste der Welt, welcher verführt, die Apostel in der Verkündigung der Wahrheit leiten und ihnen den vollen Sinn der Offenbarung erschliessen wird. Wenn die Thätigkeit des Heiligen Geistes, welche eine Fortsetzung der Lehrthätigkeit Christi ist, als ein Lehren bezeichnet wird und als ein Erinnern an alles, was Christus den Aposteln bereits mitgetheilt[5], diese aber der ganzen Tragweite nach noch nicht erfasst haben, so ist damit eine specifische Wirksamkeit

---

[1] Matth. 10, 19. 20. Joh. 14, 26; 15, 26. 27; 16, 13—15.

[2] Matth. 28, 20. Joh. 14, 16.

[3] Röm. 16, 17. 2 Tim. 1, 14; 3, 10. 14. Kol. 2, 7. Näheres Hettinger, Fundamentaltheologie (2. Aufl.) S. 575 ff.

[4] Joh. 14, 26; 15, 26. 27; 16, 13.

[5] ... ἐκεῖνος (scil. ὁ παράκλητος) ὑμᾶς διδάξει (Vulg.: docebit) πάντα, καὶ ὑπομνήσει (Vulg.: suggeret) ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν. Io. 14, 26.

des Heiligen Geistes auf die Apostel ausgedrückt, nicht aber eine bloss allgemeine und mittelbare, wie der Rationalismus will[1]. Ebenso ist mit dem Ausdrucke „Führer, Lehrmeister sein" (ὁδηγεῖν, Vulg.: docere)[2], vom Heiligen Geiste gebraucht, der als Geist der Wahrheit nicht irren und irreführen kann (Joh. 14, 17), mehr als eine bloss allgemeine, übernatürliche Leitung ausgesprochen, deren sich auch die Gläubigen erfreuen. Zunächst ist damit Unfehlbarkeit verheissen, dann aber auch eine solche Einwirkung auf den Geist der Apostel, dass sie die umfassendere und tiefere Darlegung der Wahrheit durch den Heiligen Geist aufzunehmen und zu verkünden im stande sind. Darum ist auch diese Art der Thätigkeit des Heiligen Geistes als „Reden" bezeichnet, nämlich als ein dem mündlichen Verkehre analoger Vorgang.

Zu diesen Zeugnissen der Heiligen Schrift kommt noch der theologische Grund, dass die Apostel zum Zwecke ihrer Zeugnissablegung, und weil ihr Amt Ausfluss und Fortsetzung der Mission Christi ist[3], auch mit den ihrem Amte vollkommen entsprechenden Prärogativen ausgestattet werden mussten. Unter diesen bildet aber die Inspiration einen nothwendigen Bestandtheil, weil es sich um Einführung und Grundlegung der Offenbarung, um eine correcte und sichere Verkündigung des Evangeliums handelte, welche jeden Zweifel

---

[1] Wegscheider, Dogmatik § 36. Bretschneider, Dogmatik I, 166—170.

[2] Ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν. (Vulg.: . . . docebit vos omnem veritatem.) Οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα (ἂν) ἀκούσῃ, λαλήσει, καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν. Io. 16, 13. Ὁδηγεῖν, mit ἐν oder εἰς construirt, bezeichnet als Aufgabe des Heiligen Geistes nicht, neue Offenbarungen zu lehren, sondern in die ganze Wahrheit einzuführen. Pölzl, Commentar zum Evangelium des hl. Johannes (Graz 1882) S. 396. Dagegen ist mit dem Schlusssatze: „Und das Kommende wird er verkünden", nach allgemeiner Auslegung der Exegeten auf die Apokalypse, als Denkmal der neutestamentlichen Weissagung, hingewiesen. Pölzl a. a. O. Keppler, Unseres Herrn Trost (Freiburg i. B. 1887) S. 175.

[3] Joh. 17, 18 ff.

an dem übernatürlichen Ursprung der Offenbarung ausschloss[1].

Einen weitern Einwand, aus der Rüstkammer Spinozas genommen, schöpft der Rationalismus aus dem Gebrauche von Beweisgründen durch die Apostel und aus der Aufforderung an die Leser, den Inhalt zu prüfen[2]. Nun liegt es aber so wenig in der göttlichen Oekonomie, die natürlichen Mittel der Vernunft und Ueberzeugung vom Dienste des Uebernatürlichen auszuschliessen, als es dem göttlichen Wesen entspricht, die freie Mitwirkung des menschlichen Geistes bei der Inspiration aufzuheben oder zu hindern. Der Zweck der apostolischen Mission und die Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zuhörer forderten die Heranziehung der naturgemässen Redemittel zur Entfaltung und Bekräftigung der göttlichen Lehre. Die Wahl derselben war ja nicht dem Gutdünken der Apostel anheimgestellt. Denn ausser dem Inhalte ihrer Predigt war auch die Art ihrer Vermittlung vom Heiligen Geiste abhängig[3], welche sich vorzugsweise auf die nähere Entwicklung und Begründung und die Anwendung der rednerischen Darstellungsmittel bezog. Nicht im philosophischen Gewande blosser Vernunfterörterung, sondern nach der Lehrweise des Heiligen Geistes trugen sie vor. Petrus hebt in den bekannten Worten: „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen“[4], die Unterstützung und Erleuchtung des Heiligen Geistes bei der Berathung der Apostel ausdrücklich hervor.

Ganz aufgelöst erscheint der Inspirationsbegriff bei den modern protestantischen Theologen. Die Aussagen der Apostel gelten ihnen als mehr oder minder subjective Aeusserungen, beeinflusst durch Zeitideen, Volksanschauungen, Philosopheme

---

[1] Daher betont Drey mit Recht, dass der Begriff der Inspiration mit dem der Offenbarung steht oder fällt, und bezeichnet es nur als Gefühl der Consequenz, wenn diejenigen, welche keine andere Offenbarung ausser der ursprünglichen annehmen, sich zunächst gegen die Inspiration (und das Wunder) wenden. Apologetik I, 193. 194.

[2] Denzinger a. a. O. S. 173. [3] 1 Kor. 2, 13.

[4] Apg. 15, 28.

und sagenhafte Gebilde. Soweit sich die Vertreter in der Bahn Schleiermachers bewegen, wird die Inspiration als eine kräftigere Regung des religiösen Lebens erklärt, die sich auf das Gefühl bezieht und den Irrthum um so mehr verhindert, je intensiver sich dasselbe im Erkennen abspiegelt[1]. Die Consequenz dieser Anschauung ist die Annahme eines nur graduellen Unterschiedes zwischen dem inspirirten Apostel, dem frommen Israeliten und jedem religiös begeisterten Redner[2]. Um den Aposteln noch einen Vorzug zu wahren, wird lediglich ihrem religiösen Bewusstsein der Charakter der Neuheit und Ursprünglichkeit zugesprochen[3]. Rothe[4] lässt die Inspiration nur als historischen Erklärungsgrund, als „Leitfaden der Weltgeschichte" gelten. Lange[5] anerkennt die Inspiration als eine durch den Zweck des Reiches Gottes bedingte göttliche Herrschaft im menschlichen Geiste, schwächt dieselbe jedoch ab zu einer bloss ethischen Wechselwirkung des persönlichen Gottes mit dem persönlichen Menschengeiste. Den Höhepunkt der theologisch-liberalen Richtung aber bezeichnet Ritschl und seine Schule. Er betrachtet die ganze Entwicklung der Offenbarung mit philosophischem, wie das Haupt der von ihm verlassenen Tübinger Schule mit historischem Kriti-

---

[1] Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche I, 404 ff.

[2] Kaftan, Wesen der christlichen Religion (2. Aufl.) S. 457 ff.

[3] Pfleiderer, Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenlehre (1886), Dogm. § 77. Nach Lipsius (Lehrbuch der Dogmatik [Braunschweig 1879] § 62. 65) „erscheint als Inspiration dem frommen Bewusstsein jeder Vorgang im subjectiven Geistesleben des Menschen, durch welchen die religiöse Activität auf neue und ursprüngliche Weise erregt wird, daher sie auf dem Standpunkte der naiven Vorstellung als ein unmittelbares Einwirken Gottes auf den natürlichen Bewusstseinsinhalt des Menschen aufgefasst, von der dogmatisch hinzutretenden Reflexion aber zum Begriff einer äusserlich übernatürlichen Eingebung besonderer, sei es vernünftiger oder übervernünftiger, Erkenntnisse fixirt wird".

[4] Zur Dogmatik (1863) S. 121 ff.

[5] Philosophische Dogmatik S. 540 ff.

cismus. In den hin und wieder auftretenden Urtheilen des hl. Paulus findet er Mängel eines systematischen Zusammenhanges, besonders aber Einflüsse seines Uebertritts von den Pharisäern zum Christenthum. So schreibt er das beziehungsweise verschiedene Urtheil über das jüdische Gesetz in Röm. 3, 20 und 7, 8 der individuellen, pathologischen Ansicht des Apostels zu. Manches in den paulinischen Briefen soll sogar unsere Urtheilskraft nur in Anspruch nehmen, um auf ein genaues Verständniss des Inhalts zu verzichten[1].

Die Kritik dieser verschiedenen Inspirationstheorien hat vor allem auf das Grundübel eines mangelhaften Gottes- und Offenbarungsbegriffes hinzuweisen. Schon Schleiermacher, mit Spinoza und Fichte vertraut, anerkennt als Princip der Inspiration nicht die dritte göttliche Hypostase, sondern eine unpersönliche Einstrahlung Gottes in die Apostel. Rothe insbesonders läugnet jede directe und unmittelbare göttliche Einwirkung auf die Offenbarungsorgane. Hält er auch die Inspiration in der Form der innern Erleuchtung als einen übernatürlichen Act fest[2], so lässt er sie doch, wie jede göttliche Einwirkung auf die menschliche Seele, aus einer Vermittlung durch deren Kräfte, d. h. „von einem Anknüpfungspunkt in ihr selbst und ihrer eigenen Wirksamkeit“ entstehen[3]. Darum theilt er auch die theosophische Meinung von einer häufigen Erscheinung der Weissagungsgabe bei den Organen der kirchlichen Gemeinschaft[4]. Langes Anschauung von der Inspiration hängt zusammen mit seiner philosophischen Auffassung der Religion. Letztere besteht nach ihm in der ethischen Wechselwirkung zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste[5]. Ihrem innersten Grunde nach soll sie im

[1] Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II (1. Aufl., Bonn 1874), 313 ff.; III, 303. [2] Rothe, Theolog. Ethik § 535—538.

[3] S. Denzinger a. a. O. II, 195.

[4] Ebd. S. 196. Ueber Rothes Zugehörigkeit zur Klasse der Theosophen s. sein Vorwort zu Auberlens Schrift über Oetinger.

[5] Lange, Christl. Dogmatik, I. Theil: Philosoph. Dogmatik (Heidelberg 1849) § 34.

Menschen wurzeln, weil unser ganzes Wissen von Gott, unserem Ich und der Welt im Menschen entstanden und durch natürliche Kräfte erworben ist[1]. Die Inspiration erscheint sonach nur als die Frucht einer solchen Wechselwirkung, unterscheidet sich in nichts von dem religiösen Geistesleben der Offenbarungsträger und entbehrt eines specifisch übernatürlichen Charakters. Diese Anschauung widerspricht aber den Ausführungen über das Pfingstwunder, den Selbstaussagen der Apostel und hat den Irrthum Spinozas von der Immanenz Gottes im Menschen zur Voraussetzung. Ritschls Auffassung der Inspiration erhält ihre besondere Beleuchtung durch die Läugnung der Persönlichkeit des Heiligen Geistes. Die Realität desselben anerkennt er nur in dem Einflusse auf das religiöse Leben, nämlich „im gemeinsamen Bewusstsein der Gotteskindschaft, als das Motiv und die göttliche Kraft des überweltlichen religiösen und sittlichen Lebens der Gemeinde und als die nothwendige Formbestimmtheit der christlichen Persönlichkeit“[2]. Den Aposteln eignet er eine lediglich historische Bedeutung zu wegen ihres Verhältnisses zur Ursprungsepoche des Christenthums. Ihr Auftreten als Organe der Offenbarung begründet er nicht durch eine besondere göttliche Berufung und Sendung, sondern lässt es bedingt sein durch das natürliche Interesse, dass eine Generation für die andere zu sorgen hat. Ebenso erklärt er die evangelische Verkündigung als Ausdruck des Gesamtbewusstseins der christlichen Gemeinde, ohne die Selbstaussagen der Apostel von dem übernatürlichen Ursprunge ihres Evangeliums[3] und von den Vollmachten ihres Lehrapostolats zu berücksichtigen[4]. Im Gegensatz zu dieser Ansicht, welche jede Inspirationstheorie entbehrlich macht, enthalten die Eingänge zu den paulinischen Briefen, besonders Gal. 1, 1, das klarste Zeugniss dafür, dass die Apostel infolge göttlichen Auftrags und mit göttlicher

[1] Ebd. § 51.

[2] Ritschl, Theologie und Metaphysik (1881) S. 42.

[3] 2 Kor. 2, 17; 13, 3. [4] Ritschl, Rechtfertigung II, 20 ff.

Autorität die Verkündigung des Evangeliums bethätigten und die gläubige Anerkennung der mitgetheilten Wahrheiten forderten. Weil bevollmächtigte Stellvertreter Gottes, konnten sie nicht blosse Redner der christlichen Gemeinden sein.

§ 3. Die Natur der Inspiration.

Die Natur der Inspiration der Apostel ist wesentlich dieselbe wie bei den Propheten, wenn auch die Beziehung der letztern zum Offenbarungsgegenstande verschieden ist. Als die Offenbarung in geheimnissvoller Hülle dem Bundesvolke geboten wurde, mussten Inhalt und Form, wie das im Begriffe des Dolmetschers liegt, von Gott eingegeben werden. Die Apostel hatten zwar nicht mehr die Aufgabe, zu weissagen, aber der ihnen gewordene Auftrag der Bezeugung der Erlösungsthatsachen gestaltete ihre Lage nicht anders. Der Zweck ihrer göttlichen Mission verlangte, dass sie den ganzen in Christus realisirten Erlösungsplan seiner vollen Bedeutung nach aufschlossen. Dazu war eine im Lichte des Neuen Testamentes geklärte Einsicht in die Typen und Weissagungen des Alten Bundes und in die Einheit der beiden Testamente erforderlich. Zur Rechtfertigung und Begründung dieser die menschliche Speculation weit überragenden Wahrheiten gehörte aber noch eine Darstellungskraft, welche den Mängeln der menschlichen Natur und zugleich der Erhabenheit des Zieles gerecht wurde. Auch die persönlichen Bedingungen der Apostel, besonders ihre geistige Entwicklung, erheischten einen solchen Grad der Inspiration. Es lag eben im Plane der Vorsehung, dass die vollkommenere Erkenntniss des Christenthums durch die Apostel, wie dieses selbst, auf ungewöhnlichem Wege in den menschlichen Geist eingeführt werde; das Moment der Uebernatürlichkeit trat dadurch noch bedeutsamer hervor.

Diese Anschauung ist durch die Zeugnisse der Heiligen Schrift im einzelnen begründet, wie folgt. Bei der Verheissung des göttlichen Beistandes an die Apostel zur Rechtfertigung vor

dem weltlichen Gerichte[1] benimmt ihnen der göttliche Meister Furcht und Zweifel wegen der Vertretung der Heilsbotschaft. „Wenn sie euch aber überantworten, so seid nicht besorgt, wie oder was ihr reden sollt; denn es wird euch zu eben der Stunde gegeben werden, was ihr reden sollt.“ Beides, Gegenstand und Form der Rede, wird ihnen übernatürlich eingegeben werden; sie sollen den Propheten des Alten Bundes gleichgestellt sein, welchen der Heilige Geist die Worte in den Mund legte[2]. Der übernatürliche Beistand und die Aufforderung an die Apostel zum Vertrauen auf denselben treten hier deswegen so sehr hervor, weil die Apostel vor dem menschlichen Gerichte als Anwälte göttlicher Sache und als Zeugen des Lebens und der Thaten Christi erscheinen[3]. Aus demselben Grunde, um die Uebernatürlichkeit der evangelischen Verkündigung nachdrucksvoll von jeder bloss menschlichen Redeweise zu unterscheiden, bezeichnet der Apostel die erstere als „nicht im Worte allein, sondern auch in Kraft und im Heiligen Geiste und mit vieler Ueberzeugung“ vollzogen[4]. Das übernatürliche Moment ist hervorgehoben durch die passive Form ἐγενήθη. Diese stellt die Verkündigung hin als geschehen vorzugsweise durch die Gnade, welcher die Apostel ihre Kräfte leihen. Die beiden Ausdrücke ἐν δυνάμει und ἐν πνεύματι ἁγίῳ charakterisiren die Verkündigung als eine nachdrucksvolle und als solche, worin sich die Wirksamkeit des Heiligen Geistes kundgab[5]. Desungeachtet lässt Paulus auch den menschlichen Factor zur Geltung kommen, weil er mit den Worten οὐκ ... ἐν λόγῳ μόνον den Gebrauch menschlicher Redemittel, wenn auch nicht als hinreichend für den Zweck der evangelischen Verkündigung, so doch als nothwendig erklärt.

---

[1] Matth. 10, 19. 20.

[2] Is. 1, 10; 28, 14; 39, 5. Jer. 34, 5 u. a. Vgl. Zschokke a. a. O. S. 362. 363.

[3] Vgl. 2 Kor. 13, 3; 5, 20.

[4] ... ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη πρὸς ὑμᾶς ἐν λόγῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει, καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ, καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ, καθὼς οἴδατε. οἷοι ἐγενήθημεν ἐν ὑμῖν δι' ὑμᾶς. 1 Thess. 1, 5.

[5] Bisping z. d. St.

Näher ist diese Wirksamkeit des Heiligen Geistes charakterisirt durch 2 Petr. 1, 21, wo der Apostelfürst ermahnt, bei der Lesung der prophetischen Schriften darauf zu achten, dass keine Weissagung der Schrift auf menschlicher Deutung beruht; „denn nicht durch den Willen eines Menschen wurde je eine Weissagung gebracht, sondern vom Heiligen Geiste getrieben (φερόμενοι) redeten heilige Männer". Wenngleich hier zunächst die Rede von den Propheten und ihren Weissagungen ist, so kann doch daraus die Natur der Inspiration der Apostel erkannt werden, weil der heilige Verfasser auch das apostolische Wort dem prophetischen gleichstellt[1]. Zuerst wird negativ der Ursprung der Prophetie festgestellt, insofern dieser nicht im menschlichen Wollen und Wirken liegen kann, wie bei den falschen Propheten[2]. Daran reiht sich positiv der Gedanke, dass alle wahre Prophetie sich vom Heiligen Geiste herleitet. Die Form dieses Satzes entspricht nicht genau der Fassung des Vorausgegangenen, drückt jedoch um so schärfer die Passivität im Zustande der prophetischen Begeisterung aus. Diese wird nämlich bewirkt durch eine vom Heiligen Geiste ausgehende Bewegung der Seele des Propheten. Letztere wird hierdurch über ihre natürliche Imaginationskraft emporgehoben und durch göttliches Licht zur Schauung der göttlichen Geheimnisse und Rathschlüsse befähigt. In diesem geistigen Sinne ist hier φέρειν gebraucht[3]. Mit Rücksicht auf das in den Propheten wirkende göttliche Princip, aber auch wegen der Heiligkeit ihres Amtes und Lebens sind sie bezeichnet als „heilige Menschen"[4].

---

[1] 1 Petr. 1, 10—12. 2 Petr. 3, 2. [2] Vgl. Jer. 23, 26.

[3] Cfr. Flav. Ios., Antiq. IV, 6, 5, der von Balaam sagt: τῷ θείῳ πνεύματι κεκινημένος.

[4] Bei der Lesart ἐλάλησαν ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι, „es sprachen von Gott aus Menschen", bezeichnet ἀπὸ θεοῦ in der Antithese zu ‚θελήματι ἀνθρώπου' Gott als das Princip der prophetischen Rede und ändert den Sinn nicht wesentlich. Auffallend ist aber dann das blosse ‚ἄνθρωποι' zur Bezeichnung der Propheten. Vgl. Hundhausen, Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus (Mainz 1878) S. 245, Anm. 1.

Ebenso ist in Hebr. 1, 1 als Quelle der Prophetie nicht der freie, sich selbst bestimmende Wille des Menschen, sondern Gott genannt. Dieser ist der Offenbarungsgrund, der zu verschiedenen Zeiten, in mannigfachen Formen die übernatürlichen Wahrheiten den Menschen mittheilte. Unter „Propheten" sind sämtliche Offenbarungsträger des Alten Bundes zu verstehen; denn der Apostel will hier den Vorzug der letzten göttlichen Offenbarung in der Erscheinung des Gottmenschen vor allen übrigen darthun[1]. Die Wirkungsweise Gottes selbst in den Propheten ist dargestellt als ein Reden „in den Propheten (ἐν τοῖς προφήταις)". Die significante Bedeutung von ἐν besagt mehr als die Präposition διά; diese deutet auf die werkzeugliche Vermittlung der Propheten hin; jene bezeichnet die Selbstthätigkeit der Offenbarungsträger während ihrer amtlichen Wirksamkeit unter dem directen göttlichen Einflusse. Sie sind Organe Gottes, der „in" ihnen redet, wenn auch nicht durch ein Einwohnen wie im Sohne (V. 2, 3); ihr Wort ist daher Gottes Wort.

In der schon oben erwähnten Stelle Matth. 10, 19. 20 verheisst der Herr den Aposteln bei ihrer Zeugnissablegung vor Gericht einen solchen Beistand, dass ihnen die Worte vom Heiligen Geiste in den Mund gelegt werden. Nach Inhalt und Form wird ihnen daher die Rede eingegeben werden. Der göttliche Beistand ist somit nicht eine vorausgegangene Belehrung zur Vertheidigung, sondern eine wirkliche Inspiration der Worte. Diese ist noch näher charakterisirt, wenn V. 20 Gott selbst als der im Innern der Apostel Sprechende

[1] Wegen der weitern mit dem Worte προφήτης verbundenen Bedeutung kann diese Stelle für die Inspiration der Apostel wohl angezogen werden. Als göttliche Vermittlungsweise erscheint eben hier nicht ein bestimmter Offenbarungsmodus, wie Traum, Vision und Ekstase, sondern ganz allgemein das Reden Gottes. Unter ‚ἐν τοῖς προφήταις' die prophetischen Schriften zu verstehen, ist mit Rücksicht auf den weiten Sinn von προφήτης und wegen des folgenden ἐν υἱῷ nicht zulässig. Vgl. Zill, Der Hebräerbrief. Mainz 1879. A. Schäfer, Erklärung des Hebräerbriefes. Münster i. W. 1893.

bezeichnet ist[1]. So sehr nun auch dieser Verheissung gemäss der göttliche Factor in der Inspiration hervortritt[2], so ist damit doch kein wortwörtliches Einsprechen der Rede in Aussicht gestellt. Denn der Hinweis auf den göttlichen Beistand vor Gericht will nur ängstliche Besorgniss der Apostel, nicht aber vernünftige Vorbereitung ausschliessen. Im nämlichen Sinne mahnt ja der Herr ebenso vor übertriebener Sorge für den Unterhalt (V. 9 u. 10). Auch die Abhängigkeit der Form der Vertheidigungsrede von der Inspiration bedingt nicht eine Eingebung der einzelnen Worte. Denn der göttliche Einfluss auf die rednerische Darstellung ist selbst dann noch gewahrt, wenn in der Anordnung der Gedanken, in der Bildung der Sätze und Wahl der Worte den Aposteln ein freierer Spielraum zugestanden war. Und die Wirklichkeit einer solchen Freithätigkeit in der Anwendung rednerischer Mittel kann man ersehen aus der Beschaffenheit ihrer Schriften, besonders aus der Eigenthümlichkeit des Stiles. Diese Erklärung wird dadurch nicht hinfällig, dass an unserer Stelle das Reden der Apostel aus sich selbst und das Sprechen Gottes in ihrem Innern gegenübergesetzt sind. Denn hier sollte die Gegenüberstellung die der Beredsamkeit unkundigen Apostel an die unüberwindliche Macht gemahnen, die sie als Organe Gottes besitzen werden, und sie von allem ängstlichen Zusammenraffen der eigenen Kräfte abhalten.

Diese Auffassung ist gerechtfertigt durch die beiden Berichte über die Zeugnissablegung der Apostel Petrus und Johannes[3] und des hl. Paulus[4] vor dem Hohen Rathe. Im erstern Falle nennt Lucas den das Wort führenden Petrus

---

[1] Vgl. Luc. 21, 15, wo der Herr den Aposteln unter dem Bilde des Mundes eine Beredsamkeit verheisst, welcher die Feinde nicht widerstehen können.

[2] Der scharfe Gegensatz zwischen οὐ — ἀλλά darf nicht abgeschwächt werden zu der Bedeutung von non tam — quam; denn die Verheissung diente zur Stärkung des Vertrauens der Apostel auf Gott. Vgl. Schanz, Knabenbauer.

[3] Apg. 4, 8 ff. [4] Ebd. 23, 1 ff.

„erfüllt mit dem Heiligen Geiste“ [1]. Der Heilige Geist ist damit als Urheber der Vertheidigungsrede gekennzeichnet, aber in keinem andern Sinne, als wenn Paulus bekennt, dass er mit Macht und im Namen des Heiligen Geistes und mit grosser Zuversicht rede [2]; oder wenn derselbe Apostel als seine tiefste Ueberzeugung ausspricht, dass er den Geist Gottes habe [3], dass Christus in ihm rede [4], oder er in Christus [5]. Im zweiten Falle wird der kluge Griff des hl. Paulus, wenn er den Zankapfel der Lehre von der Auferstehung der Todten unter die Pharisäer und Sadducäer wirft, auf seine eigene Kenntniss dieser Controverse zurückgeführt [6], die auch für ihn, als Schüler der Pharisäer, nahe lag. Mit Rücksicht auf die Inspiration des Apostels für die gesamte Lehrthätigkeit [7] kann zwar der Einfluss der Gnade auch in diesem Augenblicke nicht in Abrede gestellt werden; doch ist laut dem Texte eine göttliche Manifestation in genau formulirten Worten und Sätzen ausgeschlossen. Die Theorie einer strengen Worteingebung würde auch der Thatsache widersprechen, dass die schärfere Unterscheidung und tiefere Einsicht, wie sie den Aposteln in Bezug auf die göttlichen Wahrheiten wirklich eigen war, auch die Fähigkeit zur sprachlichen Darstellung steigert. Nur darf letztere bei den Aposteln nicht vom Einflusse des göttlichen Inspirators losgelöst werden. Sodann mag auf dieselben in gewissem Sinne und entsprechend ihrer Eigenschaft als Träger der in Christus und seinem Heiligen Geiste vollendeten Offenbarung das Wort des hl. Petrus [8] angewendet werden,

---

[1] Derselbe Ausdruck ist gebraucht für die prophetischen Worte der Elisabeth und des Zacharias (Luc. 1, 41. 67), in der Apostelgeschichte (2, 4) für die Apostel nach Ausgiessung des Heiligen Geistes am Pfingstfeste, und für Paulus, als er Elymas entlarvte (Apg. 13, 9).

[2] 1 Thess. 1, 5. [3] 1 Kor. 7, 40. [4] 2 Kor. 13, 3.

[5] 2 Kor. 2, 17. [6] Apg. 23, 6.

[7] Vgl. die vorigen Stellen. Auch kann demjenigen, der am meisten unter den Aposteln „den Gebrechen, Schmähungen, Nöthen, Verfolgungen und Aengsten“ preisgegeben war (2 Kor. 12, 10), der ihnen verheissene Beistand vor Gericht nicht gefehlt haben. [8] 1 Petr. 1, 10. 11.

dass den Propheten das messianische Heil und die Zeit seines Eintrittes Gegenstand des Forschens war; gleichviel nun, ob man, der ältern Auslegung folgend, unter dieser Geistesarbeit die Vorbereitung auf den Empfang der prophetischen Gnade oder mit den neuern Exegeten das Sinnen und Forschen über die bereits empfangenen Offenbarungen oder auch beides zugleich versteht[1].

Am deutlichsten tritt die menschliche Selbstbethätigung unter der Einwirkung der Theopneustie in der Erhaltung der Individualität der Apostel hervor. Gewiss hatten alle das nämliche Evangelium im gleichen Auftrage Christi und unter der Inspiration desselben Heiligen Geistes zu verkünden; doch wurde dieselbe Wahrheit unter verschiedenen Formen und von verschiedenen Gesichtspunkten aus den Gläubigen dargeboten, weshalb man auch von mehreren apostolischen Lehrbegriffen oder Systemen reden kann. Zeugniss geben ihre Schriften, von welchen aus sich auf die Eigenthümlichkeit auch der mündlichen Predigt schliessen lässt. So ist aus den Werken des hl. Johannes die contemplative Natur des Liebesjüngers Christi zu erkennen; wegen der Weihe der Empfindung, womit er die göttliche Wahrheit im Evangelium wiedergibt, nennt Origenes dasselbe die Blüthe der Evangelien, und die Väter erkennen ihm vor den übrigen ein pneumatisches Gepräge zu[2]. Der persönliche Charakter des Evangelisten, der hier im Werke zum Ausdruck kommt, ist aber nicht die natürliche Anlage für sich, sondern in ihrer Ausgestaltung unter dem belebenden und erhebenden Einflusse des Heiligen Geistes. Ebenso spiegeln die Briefe des hl. Paulus die feurige Natur und den rastlosen Eifer des Weltapostels, alle für Christus zu gewinnen, wieder; sie geben Zeugniss von rabbinischer Weisheit, die er sich zu den Füssen Gamaliels erworben, beweisen seine Kenntniss der griechischen

[1] S. Hundhausen, Das erste Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus (Mainz 1873) S. 160 ff.

[2] Reithmayr, Einleitung S. 443 ff.

Literatur[1] und enthalten Spuren hinreissender Beredsamkeit, wenn er auch auf siegreiche dialektische Künste verzichtete[2].

Diese natürlichen Eigenschaften bildeten eine, wenn auch nicht nothwendige, so doch geeignete Vorbedingung zu seiner Auserwählung als Weltapostel. In den Worten seiner göttlichen Berufung liegt dieses auch ausgesprochen, wenn es heisst: „Ein erkornes Werkzeug ist mir dieser, dass er trage meinen Namen vor Völker und Könige und Israels Kinder“[3]; auch die Apostel selbst haben in ihm das von Gott vorzugsweise auserwählte und berufene Organ zur Bekehrung der Heiden erkannt[4]. Seine natürlichen Anlagen entsprachen aber in ihrer eigenthümlichen Entwicklung dem apostolischen Amte nicht, sondern wurden erst durch den beständigen Verkehr mit demjenigen, den er auf dem Wege nach Damaskus gesehen, für den apostolischen Beruf geläutert und gestärkt[5]. Aehnlich blickt die Eigenthümlichkeit des Verfassers durch im Jacobusbriefe, wo die sententiöse Darlegung an die alttestamentliche Spruchpoesie und an die Lehrweise des Herrn selbst erinnert[6]. So verlieh die verschiedene Individualität der Apostel ihrer mündlichen und schriftlichen Predigt ein specifisches Gepräge. Nur sind bei Beurtheilung dieser Eigenthümlichkeiten auch die concreten geschichtlichen Verhältnisse zu berücksichtigen, welchen jeder Apostel gegenüberstand, sowie die in den christlichen Gemeinden vorliegenden Bedürfnisse, welchen sie in Wort und Schrift entsprachen.

§ 4. Die Erkenntniss der Apostel.

Die Apostel empfingen den Inhalt des Evangeliums theils durch den mündlichen Verkehr mit dem Gottmenschen, theils

[1] Apg. 17, 28. 1 Kor. 15, 33. Tit. 1, 12. Cfr. Hier. ad Algas. c. 9. 10; Comm. in Gal. 4, 24.

[2] 2 Kor. 11, 6. [3] Apg. 9, 15.

[4] Apg. 13, 2. 3. 47; 22, 21. Gal. 2, 7—9 u. a. Vgl. Simar, Theologie des hl. Paulus (2. Aufl., Freiburg 1883) S. 13.

[5] Apg. 18, 10; 23, 17 ff.; 27, 23.

[6] Trenkle, Der Brief des hl. Jacobus (Freiburg 1894) S. 23 ff.

durch eigentliche Offenbarung. In jedem Falle musste die Erkenntnisskraft der Apostel noch auf das Object der Verkündigung hingerichtet und übernatürlich erleuchtet werden, um den wahren Sinn, die Tragweite und Anwendung der göttlichen Wahrheit und ihren göttlichen Ursprung mit unfehlbarer Gewissheit erfassen zu können. Beruhte der Inhalt auf natürlicher Erfahrung, oder war er das Resultat menschlichen Denkens und Forschens, so musste er doch dem inspirirten Organe im übernatürlichen Lichte erscheinen, wenn anders er als Gottes Wort und unfehlbar wahr gelten sollte[1]. Es ist dieses gefordert durch die göttliche Oekonomie der Grundlegung der christlichen Religion mittelst der Verkündigung des Evangeliums.

An den Aposteln ist die Wirkung einer solch göttlichen Erleuchtung sichtbar geworden in der Feuertaufe am Pfingstfeste[2]. Durch diese wurden sie von ihrer mangelhaften Einsicht, den nationalen Vorurtheilen und fleischlichen Erwartungen und Wünschen befreit und nicht bloss sittlich umgewandelt, sondern auch mit übernatürlicher, unfehlbarer und relativ vollkommener Erkenntniss ausgerüstet. Damit war die Verheissung Christi von der Sendung des Heiligen Geistes erfüllt, welcher die Lehrthätigkeit Christi fortsetzen, die Apostel an alles erinnern und in alle Wahrheit einführen wird[3]. Paulus bestätigt den Empfang dieser eingegossenen Wissenschaft, wenn er von dem Reichthume der den Aposteln verliehenen Gnade und Weisheit Gottes spricht[4]. Diese Fülle der übernatürlichen Erkenntniss, welche sich auf die christlichen Wahrheiten und ihre praktische Anwendung erstreckte[5],

---

[1] Thom. Aq. Summa th. 2, 2, q. 174, a. 2 ad 3.

[2] Apg. 2, 4. [3] Joh. 14, 25. 26; 15, 15.

[4] In quo (sc. Filio Dei) habemus redemptionem . . . secundum divitias gratiae eius, quae superabundavit in nobis in omni sapientia et prudentia. Eph. 1, 7—9.

[5] Von den beiden Ausdrücken sapientia (σοφία) und prudentia (φρόνησις), V. 8, bezeichnet ersterer die gesamte Geistesthätigkeit mit Bezug auf die ganze christliche Lehre, letzterer die praktische Intelligenz,

ward ihnen, den Erstlingen des Heiligen Geistes[1], zu theil, weil auf ihnen und den Propheten wie auf einem Fundamente die Kirche aufgebaut werden sollte[2].

Ausser diesen directen Zeugnissen der Heiligen Schrift ist die übernatürliche Erkenntniss der Apostel auch dadurch gewährleistet, dass in der Heiligen Schrift die Hauptwahrheiten des Christenthums fast durchwegs explicite ausgesprochen sind. Soweit dieses nicht zutrifft, wie bei der Lehre vom Wesen, von der Spendung der Sacramente und der kirchlichen Verfassung, muss ihnen ein solch klares und tiefes Verständniss zugeeignet werden mit Rücksicht auf die mündliche Unterweisung der Gläubigen und wegen der Schwierigkeiten, welche ihrer Predigt und deren Consequenzen im praktischen Leben begegneten[3].

Es widerspricht daher dem klaren Schriftzeugnisse, wenn Günther die Einsicht der Apostel in die Thatsachen des Lebens, Leidens und Sterbens Christi als Resultat ihres eigenen Nachdenkens betrachtet, und die Inspiration lediglich in einen sittlichen Einfluss und einen vor Irrthum schützenden Beistand Gottes setzt[4]. Die Rede des hl. Petrus lässt doch keinen Zweifel übrig, dass das Pfingstwunder nicht nur sittlich umwandelte und zur Bezeugung der „Grossthaten Gottes" befähigte, sondern auch die Hülle hinwegnahm, welche bisher das Schriftverständniss der Apostel hinderte[5]. Auch die Vollkommenheit der Verkündigung bedingte eine übernatürlich bereicherte, vertiefte und gesteigerte Erkenntniss. Denn es handelte sich um die autoritative Darlegung der göttlichen Wahrheiten nach ihrem organischen Zusammenhange, um deren nähere Begründung und Entwicklung und um die Lösung verschiedener Fragen, welche Leben und Zucht der

---

welche das durch die σοφία Erkannte im Leben bethätigt. Henle, Ephesierbrief. Augsburg 1890.

[1] Röm. 8, 23. [2] Apg. 15, 17. 1 Kor. 2, 7—10. Eph. 3, 1—7.

[3] Vgl. Heinrich, Dogmat. Theologie II, 31.

[4] Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit III (Münster 1860), 948 ff.

[5] Joh. 20, 9. Apg. 2, 11.

Gläubigen betrafen und aus dem Kreise des opponirenden Juden- und Heidenthums auftauchten. Daher musste sich das übernatürliche Wissen der Apostel auf alle zu einer wirkungsvollen und würdigen Ausübung ihrer amtlichen Lehrverkündigung gehörigen Elemente erstreckt haben. Im andern Falle würde der Zweck ihrer Verkündigung oft nicht erreicht, vielleicht sogar in das Gegentheil verkehrt worden sein, wenn nicht im Widerspruche mit den schon früher angeführten Gründen die Apostel als rein mechanische Sprechwerkzeuge Gottes aufgetreten sein sollen. Eine genaue Grenze ihrer übernatürlichen Erkenntniss lässt sich wohl ebensowenig bestimmen, als die Nothwendigkeit der Inspirationsgnade für jeden einzelnen Moment der Verkündigung nachgewiesen werden kann. Denn zur Erzeugung einer absoluten und durch göttliche Autorität verbürgten übernatürlichen Sicherheit in der Erkenntniss des göttlichen Wortes erscheint auch schon die Unfehlbarkeitsgnade als zureichend. Jedenfalls bildete aber die übernatürliche Erkenntniss ein nothwendiges Attribut, wenn auch nicht die Substanz des Apostolates.

Ausser dieser übernatürlich eingegossenen Erkenntniss besassen die Apostel gleich den Propheten[1] nach der Lehre der Theologen noch eine durch Studium erworbene Wissenschaft. Nur hatte dieselbe ihre Grenzen an dem durch die Vernunft Erreichbaren und war von der individuellen Geistesanlage abhängig. Hierin konnten nun die Apostel, weil als Glaubensprediger und nicht als Theologen auftretend, von den Vätern und Kirchenschriftstellern durch speculative Schärfe und theologische Gelehrsamkeit übertroffen werden. Denn eine detaillirte Kenntniss aller in die theologischen Disciplinen einschlägigen Fragen, sowie deren praktische Anwendung auf die verschiedenen Verhältnisse der Folgezeit war durch ihre Aufgabe nicht geboten. Eine natürliche Entwicklung ihres Wissens kann daher nur in Bezug auf die bloss zufälligen Erscheinungen im Fortschritte der apostolischen Predigt ein-

[1] 1. Petr. 1, 10. 11.

geräumt werden, nicht aber, wie Günther will, in den zur Glaubenssubstanz gehörigen Wahrheiten[1].

Während nach Günther die Apostel nicht jeglicher Inspiration entbehrten, waren sie hingegen im Sinne des Rationalismus einer naturgemässen und mit Irrthümern verbundenen Entwicklung unterworfen. Vor dem Forum der modern protestantischen Theologen liberaler Richtung[2] sinkt die göttliche Erleuchtung der Apostel zu einem Vorgange im subjectiven Geistesleben herab, wodurch die religiöse Activität in besonderer Weise befruchtet wurde, zu einem göttlichen Einflusse, wie er jeden frommen, für seine Sache begeisterten Redner beherrscht. Aber schon der ältere Rationalismus[3] verflüchtigte die übernatürliche Erleuchtung der Vernunft zu einem unbestimmten instinctus divinus, dem nicht einmal objective, sondern nur subjective Wahrheit, daher auch kein Einfluss auf Rede und Schrift zukommt. Die Instanzen aus der Heiligen Schrift, womit man diese Anschauung zu stützen suchte, enthalten entweder nur angebliche Meinungsverschiedenheiten oder nicht wirkliche Fehler der Apostel. So kann das Geständniss des hl. Paulus[4], nicht zu wissen, ob er in Korinth ausser dem Hause des Stephanus noch jemand getauft habe, nicht befremden, weil diese Kenntniss für seine Situation und mit Rücksicht auf seine Hauptaufgabe, die im

---

[1] Diese Meinung wird von den Theologen allgemein festgehalten, so dass Suarez (De fide disp. II, sect. 6, n. 10) die gegentheilige Anschauung als sententia temeraria bezeichnet. Aehnlich Bañez und Melchior Cano. Suarez (Defensio fidei cath. l. 1, c. 18, n. 3. 4) findet die stufenweise Einführung der Apostel in den Offenbarungsinhalt ganz angemessen dem gewöhnlichen Verfahren der göttlichen Vorsehung, welche die Offenbarung den Menschen erst allmählich vorlegte. Ueber die scientia infusa der Apostel im Verhältniss zur Dogmenentwicklung vgl. v. Schäzler, Die Bedeutung der Dogmengeschichte (Regensburg 1884) S. 86 ff.

[2] Vgl. R. Kübel, Ueber den Unterschied zwischen der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie (München 1893) S. 204 ff.

[3] Ammon, Summa theologiae christ. § 5. 8. 12. Aehnlich Wegscheider und Bretschneider a. a. O. [4] 1 Kor. 1, 16.

Predigtamte und nicht im Taufen lag (V. 17), keineswegs erforderlich war. Desgleichen bekennt Jacobus (3, 1. 2) keinen persönlichen Irrthum in der Ausübung des apostolischen Berufes, wenn er vor dem Verderben durch die Zunge warnt und diese Mahnung in allgemeiner Sentenz ausspricht, sich selbst nicht ausschliessend. Grössere Schwierigkeit scheint der Ausgleich des bekannten Apostelstreites in Antiochien zu bieten[1]. Schon die Gnostiker[2] benutzten ihn zu Angriffen auf die Autorität des hl. Petrus, Porphyrius und Julian[3] zur Anklage gegen beide Apostel. Viele Theologen versuchten die Lösung mit der Annahme, dass der getadelte Kephas nicht der Apostelfürst, sondern ein Jünger sei; andere wiederum erblickten in dem Zwiste der beiden grossen Apostel eine verabredete Oekonomie, eine honesta dispensatio[4]. Allein nach der Mehrzahl der Theologen seit Augustin betrifft der Tadel durch den Völkerapostel nicht eine dogmatische Differenz, sondern nur Petri Verhalten in der Frage nach der Verbindlichkeit des Gesetzes für die Heidenchristen. Petrus hatte ja selbst auf dem Apostelconcil die Beobachtung des Ritualgesetzes für ein Joch erklärt, der ersten Heidenfamilie die Pforten der Kirche geöffnet und in Antiochien, „obwohl ein Jude, heidnisch gelebt“ nach dem Ausdrucke des hl. Paulus[5]. Um nun den Judenchristen aus Jerusalem nicht Aergerniss zu geben, hatte er sich von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurückgezogen, was bei seinem Ansehen einem moralischen Zwange gleichkommen konnte, unter das Gesetzesjoch sich zu beugen. Gegen ein solches Verhalten richtete sich der Tadel des Apostels der Heiden und des Verkündigers der evangelischen Freiheit, welcher aber auch seinerseits, soweit es dem apostolischen Amte und seiner

[1] Gal. 2.

[2] Tert. De praescr. c. 23; C. Marc. I, 20; IV, 3; V, 3.

[3] Hier. Comm. in Gal. 2, 11 sqq. Cyr. Alex. C. Jul. IX ad fin.

[4] Ausführliche Literaturangabe bei J. Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengeschichte III (Suppl.-Bd.; Freiburg 1880) 27. 28.

[5] Gal. 2, 14.

Stellung zu den Heidenchristen nicht gerade widersprach, den Timotheus, den Sohn einer jüdischen Mutter, beschneiden liess[1] und die Kosten eines Nasiräergelübdes trug[2].

§ 5. Formen der Offenbarungsinspiration.

Am häufigsten stellt sich der innerliche Vorgang der Inspiration und beziehungsweise Offenbarung dar als eine Einsprechung der göttlichen Wahrheit von Geist zu Geist, also in der Form des Wortes[3]. Diese Analogie der menschlichen Wahrheitsvermittlung veranschaulicht am treffendsten die Art der göttlichen Einwirkung auf das inspirirte Organ. Das verbum vocis ist nur zum verbum mentis zu steigern, um eine annähernd richtige Vorstellung dieses Vorganges zu erhalten. Soweit die Einwirkung nur auf lebendige Vergegenwärtigung und vollständige Erschliessung der den Aposteln von Christus mitgetheilten Wahrheiten[4] abzielte, ist damit lediglich der Act der Inspiration ausgesprochen; sofern aber unbekannte Wahrheiten den Gegenstand göttlicher Mittheilung bildeten, ist auch eine Offenbarung im engern Sinne mitinbegriffen. Spricht Gott in den Aposteln[5], so ist ihre Predigt ein Reden aus Gott, der in ihnen ist. Sie haben daher Gott nicht bloss zum Zeugen und Bürgen für die Wahrheit ihrer Rede (coram Deo) und verkündigen die unverfälschte Lehre nicht nur in der Gemeinschaft mit Christus (in Christo), sondern unter göttlicher Erleuchtung und Offenbarung (sicut ex Deo)[6]. Das Evangelium, das ihnen zur Verkündigung anvertraut worden, ist somit Gottes Wort im eigentlichen Sinne[7].

---

[1] Apg. 16, 3. [2] Ebd. 21, 23 ff.

[3] Z. B. Matth. 10, 19. 20. 2 Kor. 13, 3.

[4] Joh. 14, 26; 16, 13.

[5] Marc. 13, 11. Luc. 21, 15. Joh. 14, 26.

[6] Non enim sumus sicut plurimi, adulterantes verbum Dei, sed ex sinceritate, sed sicut ex Deo, coram Deo, in Christo loquimur. 2 Cor. 2, 17; cfr. Luc. 21, 25.

[7] 2 Kor. 5, 20. 1 Thess. 2, 13; vgl. 1, 5.

Aehnlich wie in dem Bilde der Einsprechung ist die Wortform der Inspiration auch ausgedrückt in der Bezeichnung „lehren“; die Apostel erscheinen hierbei als Schüler des Heiligen Geistes, und die ihnen mitgetheilte Wahrheit selbst ist doctrina Spiritus sancti[1].

Allgemeiner ist schon die Bedeutung des Ausdruckes „aufleuchten“ in 2 Kor. 4, 6, wie der neutestamentliche Sprachgebrauch auch das Wort „Licht“ in sinnbildlicher Weise mehrfach verwendet[2]. An unserer Stelle vergleicht Paulus die übernatürliche Erleuchtung der Apostel für die Verkündigung des Evangeliums mit der Wirksamkeit Gottes bei der ersten Schöpfung, als das Licht in die Finsterniss drang[3]. Wie nämlich das physische Licht der materiellen Finsterniss entgegentrat, so sollte die göttliche Erleuchtung der Apostel die geistige Finsterniss, den Irrthum, verscheuchen. Soweit sich dieser Vergleich auf die Verleihung der Inspiration und die Mittheilung der göttlichen Geheimnisse an die Apostel bezieht, stellt er diese mysteriöse Gnadenwirkung treffend dar[4]. Denn einmal ist damit ausgesprochen, dass dieses Charisma nicht zunächst für seinen Träger, sondern für andere „zur Erkenntniss der göttlichen Herrlichkeit“ verliehen ward. Sodann ist

---

[1] 1 Kor. 2, 13.

[2] So bezeichnet es die Oeffentlichkeit Matth. 10, 27, den guten sittlichen Zustand im Gegensatz zur Sünde Eph. 5, 8. 9. 2 Kor. 6, 14, und die Gnade 1 Joh. 2, 9.

[3] Insbesondere mag der Apostel die ihm auf dem Wege nach Damaskus zu theil gewordene geistige Erleuchtung und die schöpferische Macht der Gnade vor Augen gehabt haben, die sich in dieser Erleuchtung gleichsam als zweites wirksames Schöpferwort (vgl. Gen. 1, 3) erwiesen hat. Vgl. die Commentare von Thomas von Aquin, A. Maier und Cornely.

[4] Als ähnliche Ausdrucksweisen für die göttliche Geistesausgiessung lassen sich aus dem Alten Testamente hier noch anfügen: „kommen über“ Num. 24, 2. Richt. 11, 29. 2 Par. 15, 1; 20, 14; „ruhen auf“ Num. 11, 25; „der Geist ist auf dem Propheten“ Is. 59, 21; 61, 1; wird „ausgegossen“ Joel 2, 28; „in das Innere hineingemischt“ Is. 19, 14; „erfüllt“ den Propheten Mich. 3, 8.

auch die eigenartige Wirksamkeit der Theopneustie nicht als ein bloss äusseres Umschliessen, sondern als ein Durchdringen und Erheben des menschlichen Geistes bezeichnet, welcher nun seinerseits in einem gesteigerten Lichte quellend wird.

Die Erörterung über die Natur der Inspiration der Apostel hat ergeben, dass die Steigerung der göttlichen Einwirkung auch eine analoge Steigerung der intellectuellen und ethischen Geisteskräfte, somit eine höhere Art der menschlichen Selbstthätigkeit erzeugte. Noch bleibt zu untersuchen, ob diese Anschauung auch standhält, wenn nach den Berichten der Heiligen Schrift die Inspiration in Verbindung mit Vision und Ekstase auftrat. Zwar könnte diese Frage schon bejaht werden auf Grund der Untersuchung über die Formen der Offenbarungsinspiration bei den alttestamentlichen Propheten. Denn das prophetische Ergriffensein eines Isaias[1] während seiner Einweihungsvision unterscheidet sich formell nicht von der himmlischen Entzückung eines hl. Paulus[2]. Auch könnte diese Frage nach der Vermittlungsweise der Offenbarungsinspiration an die Apostel weniger belangreich erscheinen, da sich letztere grösstentheils in der Wortform und seltener als bei den alttestamentlichen Propheten in ausserordentlichen übernatürlichen Geisteserlebnissen vollzog; eine Thatsache, die einerseits in dem Charakter der Prophetie begründet ist, andererseits mit der bevorzugten Stellung der Apostel unter den Offenbarungsträgern zusammenhängt; denn die Christus am nächsten stehenden mussten auch durch ihn und seinen Geist am meisten erleuchtet werden[3]. Doch soll diese Frage nicht unerörtert bleiben wegen der Vollständigkeit unserer Unter-

[1] Is. 6. [2] 2 Kor. 12, 1—5.

[3] Ultima consummatio gratiae facta est per Christum; unde et tempus eius dicitur tempus plenitudinis (Gal. 4). Et ideo illi, qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Ioannes Baptista, vel post, sicut Apostoli, plenius mysteria fidei cognoverunt, quia et circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in iuventute, et tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est iuventuti propinquior. Thom. Aq. Summa th. 2, 2, q. 1, a. 7 ad 4. Cfr. Suarez, De fide disp. 2, sect. 6, n. 7 sqq.

suchung, aber auch, um den von den Montanisten gesuchten Zusammenhang zwischen ihrer und der biblischen Ekstasenform als unbegründet zurückzuweisen.

Der ekstatische Zustand, in welchem Petrus die göttliche Mahnung zur Aufnahme der Heiden in die Kirche empfing, ist mit den Worten bezeichnet: ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις[1], d. h. es kam eine Verzückung über ihn. Diese entrückte ihn aus der Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung und befähigte ihn zum Schauen des Gegenstandes der Vision und zum Vernehmen der sie begleitenden Worte. Für die Bethätigung der geistigen Kräfte spricht die dreimalige Weigerung des Apostels, von den Thieren in der Leinwand, worunter sich auch unreine befanden, sich eines zum Genusse auszuwählen (V. 14 bis 16). Ebenso war Paulus in den Visionen beim ersten Tempelbesuch nach seiner Bekehrung[2], zu Troas[3] und zu Korinth[4] nicht rein passives Organ. Denn im erstern Falle führte er eine Unterredung mit dem Herrn wegen seiner Sendung an die Heiden; in den letztern Visionen aber kam ihm die göttliche Weisung in der Form des Wortes zu Bewusstsein.

Auch in der merkwürdigen und vom hl. Paulus selbst für bedeutsam gehaltenen Vision, die er den Zweiflern in Korinth als Beweis seiner unmittelbaren Berufung zum Apostelamte entgegenhielt[5], ward die geistige Activität nicht unterdrückt. Zwar zählt sie nicht zu den prophetischen, sondern mystischen Ekstasen[6], weil sie nicht das Moment des gött-

[1] Apg. 10, 9. 10. [2] Ebd. 22, 17.

[3] Ebd. 16, 9. 10. Der Text lässt nicht sicher erkennen, ob die göttliche Mittheilung in der Form des Traumes oder der Vision erfolgte, wenn auch die Ausdrücke ὅραμα ὤφθη (V. 9) und τὸ ὅραμα εἶδεν (V. 10) mehr auf letztere hinweisen. Zu weit geht Olshausen, wenn er die Form des Traumes hier deswegen ablehnt, weil dieser als die niedrigste Stufe der Offenbarungsweisen den Aposteln nicht mehr zukam. Comm. zur Apostelgeschichte. Reutlingen 1834.

[4] Apg. 18, 9. 10. [5] 2 Kor. 12, 1—5.

[6] Delitzsch, System der bibl. Psychologie S. 314. Ungenau unterscheidet aber Delitzsch die mystische Ekstase von der prophetischen,

lichen Auftrages zur Offenbarung einschliesst. Doch kann sie wegen der Aehnlichkeit des Vorganges mit der prophetischen Ekstase auf den psychischen Zustand des Apostels hin untersucht werden. Aus der Schilderung geht die intellectuelle Form der Vision hervor; die Mitwirkung der leiblichen Sinne war ausgeschlossen. Sie bestand in einem geistigen Sehen und Vernehmen göttlicher Dinge, die ihrer Erhabenheit wegen nicht ausgesprochen werden sollen. Bezeichnet ist die Vision mit den Ausdrücken ὀπτασίαι und ἀποκαλύψεις. Ersterer bezieht sich auf die dem Offenbarungsgegenstande zugewandte Geistesthätigkeit des Apostels, letzterer auf die göttliche Manifestation[1]. Daraus nun, dass sich Paulus dieser Vision als eines Selbsterlebnisses erinnert und sie ausführlich schildert, lässt sich auf die Bewahrung des Selbstbewusstseins unmittelbar schliessen. Allein wenn der Apostel gesteht, nicht zu wissen, ob Seele und Leib im Augenblicke seiner Entrückung ver-

---

wenn er von ersterer sagt, dass sie „das Geschaute grösstentheils nicht in Worte zu fassen vermag". Denn gerade hier weist der Apostel mit dem Oxymoron „unaussprechliche Worte" nicht auf die menschliche Unmöglichkeit hin, die Offenbarung in Worte zu fassen, sondern auf das göttliche Recht, welches eine solche Kundgebung nicht zulässt. Ist doch auch in der prophetischen Ekstase die Verkündigung der empfangenen Offenbarung nicht vom menschlichen, sondern vom göttlichen Willen abhängig.

[1] Estius, Bisping u. a. verbinden mit dem Ausdrucke ‚ὀπτασίαι' den Begriff eines Gesichtes, dessen Inhalt und Bedeutung dem Schauenden verborgen bleibt, während die Bezeichnung ‚ἀποκαλύψεις' das Moment der Erkenntniss einschliesst. Diese Unterscheidung ist unhaltbar, weil sich Paulus nicht einer ihm unverständlichen Vision rühmen konnte. Auch jene Erklärung ist unzutreffend, welche den Begriff ‚ὀπτασίαι' auf eine göttliche Ansprache an den menschlichen Geist einschränkt, denn ‚visio' drückt im alttestamentlichen Sprachgebrauche verschiedene Offenbarungsweisen aus. (Cfr. Cornely, Introd. spec. in LL. Vet. Test. p. 290 sqq.) Sachlich befriedigt daher jene Auslegung am meisten, welche in den beiden Worten einen und denselben Vorgang nach zwei Seiten hin ausgedrückt findet, nämlich in ‚visio' die Thätigkeit des geistigen Schauens (V. 1) und Hörens (V. 4), in ‚revelatio' die göttliche Manifestation. (Id., Comm. in 2 Cor. Paris. 1892)

eint oder getrennt waren, liegt nicht darin ein Beweis für die Bewusstlosigkeit während dieses Vorganges? Unter den verschiedenen Gründen zur Erklärung dieses Nichtwissens ist die Ansicht des hl. Athanasius abzuweisen, dass der Apostel eine nähere Angabe aus Bescheidenheit verschwiegen hätte[1]. Vorzuziehen ist die von Augustin[2] und Thomas von Aquin[3] vertretene Anschauung, dass die Seele im ekstatischen Zustande der Einwirkung auf die äusserlichen Functionen entrückt war und damit auch das Weltbewusstsein verlor. Die Folge hiervon war das Nichtwissen des Apostels, ob Geist und Körper wie im Schlafe verbunden waren, oder ob die Seele nach ihrer Scheidung aus dem Leibe diesen wie todt zurückgelassen habe. Alle Kräfte und Thätigkeiten waren nämlich vom Aeussern abgezogen, nach innen gekehrt und auf Gott und göttliche Dinge gerichtet. Sobald aber die überlegene Macht, welche unabhängig von den leiblichen und seelischen Verhältnissen des Apostels und von der Selbstbestimmung seines Willens diesen Zustand bewirkt hatte, von der Seele wiederum abliess, kehrte diese in den Umkreis ihrer gewöhnlichen Beziehungen zurück.

§ 6. Die charismatische Prophetie.

Seit dem Pfingstfeste ergoss sich durch die Kirche in ihren ersten Tagen ein mächtiger Strom von Gaben und Kräften, welche theils die natürliche Anlage erhöhten und der Kirche dienstbar machten, theils dem Gebiete der Wunderkräfte angehörten, sofern sie die Schranken der natürlichen Gesetze durchbrachen. An diesem Tage erfüllte sich nach den Worten Petri[4] die Verheissung Joels (2, 28. 29) von der Ausgiessung des Heiligen Geistes über alles Fleisch und von der Spendung der Fülle der Geistesgaben durch Vermittlung

[1] C. Arian. Or. III, 47. [2] De Gen. ad lit. XII, 1—5.
[3] Summa th. 2, 2, q. 175, a. 6.
[4] Apg. 2, 16 ff.

desjenigen, welcher in der göttlichen Oekonomie das belebende und formende Princip ist.

Unter allen diesen Gaben, welche, trotz ihrer Mannigfaltigkeit und ihrer Verleihung an viele[1] zum Nutzen anderer, Functionen am nämlichen Leibe Christi sind, ragt am meisten das Charisma der Prophetie hervor. Paulus führt dasselbe in der Aufzählung der Gnadengaben unmittelbar nach dem Apostelamte an[2]. Dieses selbst bildete, weil Fundament der ganzen Kirche, Inbegriff aller kirchlichen Autorität und Wurzel aller Charismen, das Centrum aller übrigen Offenbarungsthätigkeit jener Zeit. Die Propheten waren daher ihrer amtlichen Stellung nach den Aposteln untergeordnet und hatten dieselben wegen der individuellen Eigenthümlichkeit und Beschränktheit der menschlichen Natur und wegen der mannigfachen und schwierigen Aufgaben des apostolischen Wirkungskreises zu ergänzen und zu unterstützen. In dieser Unterordnung liegt daher das unterscheidende Merkmal der Propheten von den Aposteln. Gemeinsam aber ist beiden das Wesen der göttlichen Eingebung, welche wiederum ähnlich ist der Inspiration der alttestamentlichen Propheten[3]. Mit Rücksicht auf die göttliche Berufung der neutestamentlichen Propheten gleich den Aposteln, mögen sie auch nicht mit gleicher Machtvollkommenheit ausgerüstet und durch dieselbe Gnadenökonomie wie diese zur Kenntniss der Offenbarung gelangt sein, nennt sie Paulus „heilig“ wie die Apostel[4].

[1] Nicht bloss die korinthische Gemeinde, deren charismatisches Leben uns Paulus schildert (1 Kor. 12, 7 ff.; 14, 12 ff.), sondern auch die übrigen Kirchen erfreuten sich der pneumatischen Gaben. Vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche (Regensburg 1868) S. 339.

[2] 1 Kor. 12. 28. Eph. 4, 11.

[3] Mit Unrecht stellt Delitzsch (a. a O. S. 312) die alt- und neutestamentlichen Propheten „in Ansehung des mannigfaltigen Berufes“ einander gleich. Denn die Propheten des Alten Bundes überwachten die göttliche Ueberlieferung, vermehrten materiell den Offenbarungsschatz und bildeten die competenteste Lehrautorität, was bei den neutestamentlichen Propheten nicht zutrifft.

[4] Eph. 3, 5.

Nach der Schilderung des hl. Paulus scheint das Charisma der Prophetie, dessen Princip der Heilige Geist ist, den zu Lehrern auserkorenen Propheten mehr habituell oder wenigstens nur für eine gewisse Zeit permanent verliehen worden zu sein[1]. Doch war nach Analogie der göttlichen Gnadenwirkung in jedem einzelnen Falle noch ein besonderer göttlicher Einfluss nothwendig, den auch Paulus andeutet, wenn er die Rede des Propheten in der Versammlung als vom Heiligen Geiste plötzlich veranlasst hinstellt[2]. Nur auf solche Weise kam dem prophetischen Ausspruche die Bedeutung und Kraft des eigentlichen Gotteswortes zu. Die Freiheit des menschlichen Denkens und Wollens wurde hierbei so wenig gelähmt wie bei der Inspiration der Apostel. Der in der Versammlung vortragende Prophet konnte die Rede abbrechen, sobald ein anderer auf göttlichen Impuls hin zu sprechen begann, um den verschiedenen Bedürfnissen der Hörer zu genügen. In diesem Sinne ist nach der Auslegung der Mehrzahl der lateinischen Väter das Wort des Apostels von der Unterwerfung der Prophetengeister unter die Propheten zu verstehen[3]. Ihre Begeisterung ist daher von dem enthusiastischen Taumel der heidnischen Theoleptiker wesentlich verschieden und auch der ekstatischen Erregung des Zungen-

---

[1] Es ist aber wohl zu unterscheiden zwischen den von Paulus angeführten Propheten und den zum Weissagen nur vorübergehend befähigten Organen, zu welchen auch die Prophetinnen zählten, denen öffentliches Lehren nicht zukam (1 Kor. 14, 34). Daher unterscheidet auch Origenes zwischen „prophezeien“ und „Prophet sein“. Englmann, Von den Charismen (Regensburg 1848) S. 113.

[2] 1 Kor. 14, 30.

[3] 1 Kor. 14, 32. Die griechischen Exegeten deuten diese Stelle dahin, dass sich der erste gottbegeisterte Redner dem zweiten, der sich auf göttlichen Impuls hin erhebt, durch Abbrechen seiner Rede unterwirft. Diese Auslegung entspricht nicht dem Zusammenhange, da Paulus zeigen will, dass der Prophet aus sich selbst unterbrechen konnte; aber auch nicht dem Wortlaute, weil sich der Ausdruck „propheta“ in beiden Fällen auf dieselbe Person bezieht. Cornely, Comm. in 1 Cor. Paris. 1890.

redners nicht gleich, bei welchem das discursive Denken zurückgedrängt war[1].

Insoweit besteht zwischen der Inspiration der Apostel und Propheten eine unverkennbare Aehnlichkeit. Eine Verschiedenheit aber liegt darin, dass den Aposteln mit der Inspiration zugleich die übernatürliche Gewissheit ihres göttlichen Ursprunges zu theil wurde, während die charismatische Prophetie durch die eigene Gabe der Geisterunterscheidung ergänzt werden musste[2]. Erst dieses Charisma, mit der Prophetengabe thatsächlich meistens verbunden, befähigte den gerade vortragenden Propheten wie auch die übrigen anwesenden Propheten[3] zum Urtheil über den Ursprung der Rede. Der Inhalt derselben und das äussere Verhalten des Sprechenden, worin sich das innere treibende Princip abspiegelte, wären nur natürliche und theilweise ungenügende Kriterien ihrer Inspiration gewesen.

Im Vergleich mit der Inspiration der alttestamentlichen Propheten weist die charismatische Prophetie eine Verschiedenheit nur auf bezüglich des Inhaltes und seiner Vermittlungsweise an das Organ Gottes. In der christlichen Prophetie trat nämlich das Moment der Weissagung weniger hervor als in jener, da sie zunächst darauf abzielte, durch Aufschliessen der göttlichen Geheimnisse und durch nähere Auseinandersetzung des Offenbarungsinhaltes die kirchliche Lehre und das Leben nach dem Glauben zu beleben und zu fördern[4]. Auch bestand die göttliche Einwirkung nicht in Visionen mit deren Eigenthümlichkeiten, wie solche den Pro-

---

[1] Vgl. 1 Kor. 14, 6. 23. [2] 1 Kor. 12, 10. 1 Thess. 5, 19 ff.

[3] Daher fordert Paulus 1 Kor. 14, 29 zur Beurtheilung des prophetischen Vortrages auf.

[4] Im einzelnen ist die Aufgabe des christlichen Propheten vorgezeichnet, wenn er die Gläubigen in den öffentlichen Versammlungen zu erbauen hat (οἰκοδομεῖν, 1 Kor. 14, 3. 4), zum Glauben und sittlichen Leben anregen und darin befestigen (ἵνα πάντες μανθάνωσι, 14, 31), in Leiden trösten und ermuntern soll (παραμυθία und παράκλησις, 14, 3).

pheten des Alten Bundes charakterisiren, sondern vollzog sich durch geistige Einsprechung.

Auf Grund dieser Zusammenstellung mit der Inspiration der Apostel und alttestamentlichen Propheten ist die charismatische Prophetie auch von der Gnadengabe der an dritter Stelle genannten διδάσκαλοι[1] unterschieden. Beide hatten zwar die Aufgabe, zu belehren und zu erbauen. Doch standen Inhalt und Form des prophetischen Vortrages unter dem Einflusse der Inspirations- und bezw. Offenbarungsgnade, während der Didaskalos grösstentheils nur die auf natürliche Weise gewonnene Erkenntniss unter göttlichem Beistande mittheilte[2]. Ausser der Qualität der Verkündigung bestand aber noch ein Unterschied in der Art der göttlichen Einwirkung. Beim Propheten trat sie als Inspiration auf, beim Didaskalos aber nach Art der Assistenz des kirchlichen Lehramtes.

Mit der Glossolalie theilte die charismatische Prophetie das Moment der Erhebung des natürlichen Bewusstseins in den Bereich des Uebernatürlichen. Nach ihrer formellen Seite jedoch wichen beide Charismen dadurch voneinander ab, dass der Prophet mit vollem, klarem Bewusstsein sprach, der Zungenredner hingegen eines Interpreten bedurfte, um auf die Versammlung erbauend einzuwirken[3]. Daher schlägt auch Paulus fünf Worte διὰ τοῦ νοός gesprochen höher an als zehntausend ἐν γλώσσῃ[4].

Unserer Begriffsbestimmung der charismatischen Prophetie widerspricht der Rationalismus, indem er den eigentlichen Grund der pneumatischen Gaben in der geistigen Anlage und Disposition ihrer Träger erblickt. Unter dem eigenartigen

---

[1] 1 Kor. 12, 28.

[2] Ὁ μὲν γὰρ προφητεύων πάντα ἀπὸ τοῦ πνεύματος φθέγγεται· ὁ δὲ διδάσκων ἐστίν, ὅπου καὶ ἐξ οἰκείας διανοίας διαλέγεται. Διὰ δὴ τοῦτο καὶ μετὰ τὸν προφήτην αὐτὸν τέθεικεν, ὅτι τὸ μὲν ὅλον ἐστὶ χάρισμα, τὸ δὲ καὶ ἀνθρώπινος πόνος. Καὶ γὰρ οἴκοθεν πολλὰ φθέγγεται, συμβαίνοντα μέντοι ταῖς θείαις γραφαῖς. Chrys. in I Cor. hom. 32, n. 1.

[3] 1 Kor. 14, 5. [4] Ebd. 14, 19.

Einflusse des christlichen Geistes, welcher die aufblühende Kirche beherrschte, sollen die den verschiedenen Wirkungssphären entsprechenden natürlichen Eigenschaften zu solcher Ausbildung gelangt sein[1]. Die relativ-supranaturalistische Auffassung Wörters[2] und einzelner protestantischen Theologen[3] anerkennt ein übernatürliches Moment nur insoweit, als die Belebung und Steigerung der natürlichen Kräfte, worin das Wesen der Charismen liege, unter der Einwirkung des Heiligen Geistes stattfand. Doch schliesst sie das Wunderbare und Ausserordentliche an diesen Erscheinungen aus, weil in der plötzlichen und unvermittelten Einsenkung einer Summe von Wahrheiten ein Gewaltact gegen die Natur liege und um die erste Kirche ein wahrhaft magischer Kreis gezogen werde.

Diesen Anschauungen steht aber entgegen, dass der heilige Paulus die Aufzählung der Charismen mit dem emphatischen Hinweis auf ihren übernatürlichen Ursprung schliesst[4]. Er will dadurch den heidnischen Irrthum einzelner Neophyten zerstreuen, dass die verschiedenen Geistesanlagen von verschiedenen Göttern verliehen seien. Abgesehen von dem gleichen Ursprung aller Charismen aus der einen Quelle des Heiligen Geistes spricht aber für die Uebernatürlichkeit der Prophetie, welche hier in Frage kommt, auch ihr Inhalt. Dieser kann nämlich, wie die Weissagungen des Agabus von einer Hungersnoth[5] und von der Gefangennehmung des Weltapostels bezeugen[6], in der Offenbarung verborgener Dinge bestehen[7].

Die Uebernatürlichkeit der Charismen schliesst aber nicht

---

[1] Baur, Der Apostel Paulus (1. Aufl.) S. 559; Messner, Lehre der Apostel (1857) S. 277.

[2] Art. „Geistesgaben" in Wetzer und Welte's Kirchenlex. 1. Aufl.

[3] Weiss, Bibl. Theologie des Neuen Testamentes (2. Aufl.) § 92. J. P. Lange, Das apostol. Zeitalter II (1854), 554 ff. Auch Neander (Gesch. der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel I [1841], 180) räumt der geistigen Eigenthümlichkeit einen zu grossen Einfluss auf die Charismen ein.

[4] 1 Kor. 12, 11. [5] Apg. 11, 28. [6] Ebd. 21, 11.

[7] Vgl. 1 Kor. 14, 6.

jegliche Berücksichtigung der natürlichen Eigenschaften des Empfängers aus. Liegt es doch im Begriff der Inspiration überhaupt, dass sie einerseits unmittelbar vom göttlichen Princip stammt, andererseits hingegen an der menschlichen Natur zur Erscheinung und durch ihre Kräfte zur Wirksamkeit kommt. Auf dieses letztere Moment einer gewissen menschlichen Mitwirkung bezieht sich die Aufforderung des hl. Paulus an die Korinther, wegen des verschiedenen Werthes der Charismen nach den nützlichern zu streben[1]; ferner die Mahnung für den Zungenredner, durch Gebet sich die Gnade der ἑρμηνεία zu erflehen[2]. Doch begründet ein solcher Antheil des menschlichen Factors an diesen Gaben kein Anrecht auf dieses oder jenes Charisma oder auf eine Steigerung und Vervollkommnung desselben, noch ist damit eine natürliche Voraussetzung für ihren Empfang als unerlässlich erklärt. Ihre Vertheilung beruht ganz und gar auf einem Act der göttlichen Machtvollkommenheit[3], was insbesondere von der Prophetie als einer eigentlichen Wundergabe gilt.

[1] 1 Kor. 12, 31; 14, 1. 12. [2] Ebd. 14, 13. [3] Ebd. 12, 11.

Zweiter Theil.

Die prophetische Inspiration nach den Vätern.

§ 1. Die apostolischen Väter.

Als Mittelglied zwischen den Aposteln und Vätern nehmen die apostolischen Väter trotz der Dürftigkeit ihrer Zeugnisse in den Hauptfragen der Dogmengeschichte und biblischen Exegese eine wichtige Stelle ein. Ihre Schriften erscheinen infolge des engen Anschlusses an die Heilige Schrift nur als deren Weiterentwicklung und zeigen auch äusserlich dieselbe Physiognomie. Sie sind der unmittelbare Niederschlag der eigenen Gefühle und Erlebnisse der Verfasser. Sie bieten keine bestimmt formulirten Lehrsätze und enthalten auch keine eingehende Entwicklung und wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Wahrheiten. Denn für den gläubigen Sinn des ersten Jahrhunderts war mit der Lehre des Christenthums auch schon ihre Begründung gegeben. Aus dieser Thatsache erklärt es sich, warum die apostolischen Väter nur Zeugniss geben vom Glauben an die Inspiration der Offenbarungsträger, ohne das Wesen dieser Gnade und ihre Bedeutung für die übernatürliche Heilsordnung zu untersuchen. Dazu kommt noch der Umstand, dass in den Apostelschülern das mündliche Selbstzeugniss der Apostel von ihrer Inspiration fortlebte, wie sie auch von diesen den jüdischen Traditionsglauben an die Inspiration der alttestamentlichen Propheten empfangen hatten.

Die meisten Stellen, welche von Inspiration handeln, beziehen sich auf die Schriftinspiration[1]. Aus der Allegirung

[1] Vgl. Sprinzl, Die Theologie der apostolischen Väter (Wien

der Heiligen Schrift mit den Formeln: „Der Heilige Geist spricht", „die Schrift sagt", „es ist geschrieben" u. a., sowie aus der unbedingten Anerkennung ihrer göttlichen Autorität kann nur indirect auf die Anerkennung auch der prophetischen Inspiration durch diese Väter geschlossen werden. Direct aber ist sie bezeugt durch die Gleichwerthung der mündlichen Verkündigung der Offenbarungsorgane mit dem Schriftworte. Der römische Clemens nennt die Propheten vom Heiligen Geiste erfüllte Männer, weil sie im Dienste der göttlichen Gnade dem Volke Busse predigten[1]. Er anerkennt an den Aposteln ausser der ihnen verliehenen Vollmacht der göttlichen Sendung auch eine göttliche Ausrüstung mit der ihnen zugetheilten Fülle des Heiligen Geistes, welcher das Princip der Bürgschaft für die Wahrheit ihrer Lehre und für die Gewissheit ihrer Ueberzeugung ist[2]. Polykarp verweist die Philipper auf Paulus, der persönlich vor ihnen das Wort der Wahrheit genau und mit Kraft gelehrt und auch aus der Ferne zur Förderung ihres Glaubens einen Brief an sie gerichtet habe[3]. Wie hier das mündliche und schriftliche Apostelwort als gleichwerthige Quellen der christlichen Erkenntniss bezeichnet sind, so spricht derselbe Verfasser auch an anderer Stelle[4] vom Evangelium und von der prophetischen Verkündigung ganz allgemein, ohne darunter ausschliesslich die Heiligen Schriften zu verstehen.

Der Weg, auf welchem die Propheten und Apostel zur

1880) S. 70 ff. 87. 88. 92. 96. 98. 100. Dausch, Schriftinspiration S. 46 ff.

[1] Οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ διὰ πνεύματος ἁγίου περὶ μετανοίας ἐλάλησαν. Ep. I ad Cor. 8, 1, ed. Funk, Opp. Patr. apost. Tub. 1878.

[2] . . . μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξῆλθον εὐαγγελιζόμενοι, τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι. Ibid. 42, 3. Die ganze Thätigkeit der Apostel, soweit sie, wie die Einsetzung der hierarchischen Ordnung (ibid. 42, 4; 44), ein Ausfluss ihres apostolischen Amtes war, stand unter dem besondern Einflusse Christi, der sie auserwählt und gesandt hat; um so mehr daher die Ausübung des Lehramtes, dessen Grundvoraussetzung die Inspirationsgnade ist.

[3] Ad Phil. 3, 3. [4] Ibid. 6, 3.

Kenntniss der göttlichen Wahrheiten gelangten, ist daher nach den Zeugnissen dieser Väter ein ausserordentlicher und übernatürlicher, verschieden von der Mittheilungsweise der christlichen Lehren an die einzelnen Gläubigen. Wenn Ignatius in seinem Briefe an die Philadelphier seine Voraussage eines Schisma nicht auf menschliche Einsicht, sondern auf prophetische Geisteserfüllung zurückführt[1], so will er dadurch nicht, wie Kölling meint[2], die specifische Inspiration der Apostel in Abrede stellen. Denn eine solche Weissagung war bei der Fortdauer der Charismen auch in der nachapostolischen Zeit[3] nicht unmöglich. Auch wollte Ignatius nur den übernatürlichen Ursprung seines Ausspruches den Philadelphiern gegenüber bezeugen, ohne ihn auf die gleiche Stufe mit dem inspirirten Apostelworte zu stellen.

Princip der Inspiration ist den apostolischen Vätern zufolge der Heilige Geist als die Ursache jeglicher Gnadenwirkung[4]. Im Barnabasbriefe jedoch ist auf Grund der Auffassung vom Alten Testamente als einem Buche voll christlicher Lehren zunächst der Offenbarungslogos als die Ursache der prophetischen Erleuchtung angenommen[5]. In Uebereinstimmung mit dem Barnabasbriefe bezeichnet auch Ignatius die Prophetie als eine christliche Institution. Die Propheten waren demnach Organe der Gnade Christi, um dessentwillen sie verfolgt wurden. Auch das Ziel ihrer Verkündigung war die

[1] Ad Philad. 7, 1. 2.

[2] Die Lehre von der Theopneustie (1891) S. 90. 91.

[3] Vgl. Englmann a. a. O. S. 157 ff. Auch Polykarp wurde wegen der Erfüllung seiner Vorhersagungen mit dem Namen eines Propheten geehrt. Eus. Hist. eccl. IV, 15. 39. Ferner ergibt sich aus der 1883 durch Ph. Bryennios herausgegebenen „Lehre der zwölf Apostel", dass zur Zeit der Abfassung dieser Schrift, d. h. wahrscheinlich gegen Ende des ersten Jahrhunderts, das Charisma der Prophetie noch sehr häufig vorkam. Es wird hier als Regel vorausgesetzt, dass eine jede Christengemeinde „Propheten" in ihrem Schosse berge. Vgl. Doctr. duod. apost. 13, 4: „Wenn ihr keinen Propheten habt."

[4] Clem. 1 Cor. 13, 1; 16, 2; 45, 2. Pastor Herm. Mand. 11.

[5] Z. B. 1, 7; 2, 4; 5, 3; 9, 1.

Lehre von einem Gott mit der nähern Bestimmung von seiner Offenbarung durch den Logos[1].

Die Form der Inspiration bestimmen die Väter im Anschlusse an die Heilige Schrift als eine Ansprache Gottes an den menschlichen Geist[2], oder als ein Wehen des göttlichen Geistes, der das Innere der Propheten erfüllte[3]. Sie fassen daher die Einwirkung dieser Gnade nicht als eine bloss äussere Anregung des Willens der Propheten auf, sondern als eine völlige Beherrschung ihrer geistigen Thätigkeit durch das göttliche Princip. Der eigentlich Sprechende ist Gott selbst oder der Geist des Herrn[4], und die Propheten müssen durch Verkündigung seines Willens ihm dienen[5].

Dass diesen Aeusserungen keine mechanische Auffassung von der Inspiration zu Grunde liegt, dafür bietet der Bericht des Hermas über seine Visionen eine wichtige Stütze. Diese dienen zur Einkleidung der Offenbarungen, welche er zum Zwecke der Erneuerung und Reinigung des kirchlichen Lebens mittheilt. In der ersten und zweiten Vision fühlt sich Hermas in einen traumartigen, dem Schlafe ähnlichen Zustand versetzt, in welchem er Gesichte schaut. Er schildert diese göttliche Einwirkung mit den Worten: „Der Geist trug, hob mich.“[6] Die ihn umgebende Wirklichkeit ist seinem Bewusstsein entschwunden. Da er während dieses Vorganges Einwürfe erhebt und Widerlegungen vernimmt[7], so muss er die Erhaltung der geistigen Thätigkeit innerhalb solcher Geisteserlebnisse angenommen haben. Eben dieselbe Anschauung geht auch aus seiner Schilderung von dem in der gottesdienstlichen Versammlung vortragenden Propheten hervor. Von einer Nothwendigkeit der Ekstase nach montanistischer Auffassung, wie sie Ritschl durch die Partei des Hermas vertreten lässt[8], ist daher keine Rede.

---

[1] Ignat. Ad Magnes. 8, 2. Cfr. Barn. 5, 6.

[2] Barn. 12, 2. [3] Ignat. Ad Magnes. 8, 2.

[4] Barn. 1, 7; 9, 1. 2. Clem. 1 Cor. 8, 2; 13, 1; 20, 7; 26, 2; 29, 3; 30, 4. [5] Barn. 2, 4. Clem. l. c. 8, 1. [6] Vis. 2, 1.

[7] Vis. 1, 1. 2; 2, 4.

[8] Altkath. Kirche (2. Aufl., Bonn 1857) S. 535 ff.

Ebensowenig als die Anschauung des Hermas von der Inspiration den Uebergang zum montanistischen Extrem bildet, ist sie auch eine Abirrung von der Schriftlehre. Hermas führt wie Paulus [1] jede einzelne Kundgebung des Propheten während des Gottesdienstes auf eine besondere göttliche Einwirkung zurück. Ebenso lehrt er im Anschlusse an das paulinische Wort von der Unterwerfung der Propheten unter die Prophetengeister, dass erstere während ihres Vortrages nicht willenlose Werkzeuge einer blind fortreissenden Gewalt sind. Hebt er auch die sittliche Beschaffenheit als Unterscheidungsmerkmal des wahren und falschen Propheten bedeutsam hervor [2], so sucht er doch in ihr nicht den Entstehungsgrund der prophetischen Gabe. Das sittliche Verhalten ist ihm nur der Reflex des im Propheten wirkenden Princips und das äussere Kriterium seiner Inspiration, wie auch die alttestamentlichen Propheten zum Beweise ihrer göttlichen Sendung das Volk auf ihre moralischen Vorzüge zum Unterschiede von dem Lasterleben der Pseudopropheten hinweisen [3]. Von diesem Gesichtspunkte aus können daher die ascetischen Mittel, wie Gebet und Fasten, welche Hermas anwendete, um die Fortsetzung der an ihn ergangenen Offenbarungen zu erlangen [4], nur zur bereitwilligen Aufnahme der göttlichen Mittheilungen gedient, nicht aber diese selbst bewirkt haben. Hermas hielt denn auch an dieser Anschauung fest. Denn trotz der besondern Vorbereitung auf den Empfang der Inspiration sucht er deren Grund nicht in der eigenen Sittlichkeit [5]. Wie ferner nach dem Zeugnisse des Alten Testamentes das eigene Herz der Pseudopropheten die Quelle ihrer Weissagungen bildet [6], so nennt auch er den menschlichen Geist, sofern er dem Irdischen zugewandt und auf Täuschung bedacht ist, das Princip

---

[1] 1 Kor. 14, 29 ff. [2] Mand. 11.

[3] Z. B. Eigennutz und Gewinnsucht Is. 56, 10. 11. Jer. 6, 13; 8, 10. Buhlen um Volksgunst Is. 9, 15.

[4] Vis. 3, 1. 10. Sim. 5, 3. Vgl. Matth. 17, 19.

[5] Vis. 3, 4. [6] Num. 16, 28; 24, 13.

der Lügenprophetie [1]. Er schildert den Pseudopropheten als einen durch Fragen seiner Verehrer aufgereizten und ihrem Interesse nach Willkür dienenden Mann [2], der ganz nach Art des falschen Propheten im Alten Bunde um Lohnes willen spricht. Soweit seine Verkündigung auf Wahrheit beruht, stammt sie aus dämonischer Inspiration [3]. Im Gegensatze hierzu ist Reden und Schweigen des wahren Propheten vom göttlichen Willen abhängig [4].

§ 2. Die Apologeten des zweiten Jahrhunderts.

Während bei den apostolischen Vätern nur von einer Forterhaltung des biblischen Inspirationsbegriffes die Rede sein kann, wurde im apologetischen Zeitalter von der Theopneustie zunächst in der Form der Prophetie als Weissagung gehandelt. Diese Erscheinung hing mit der Tendenz der Apologie zusammen. Eine Veranlassung zur nähern Untersuchung aber lag bei der allgemeinen Anerkennung der Autorität des prophetischen Wortes so wenig vor, als eine Rechtfertigung des Glaubens an die Schriftinspiration nothwendig erschien. Ausserdem war die Thatsache der Inspiration in bestimmtester und vollgiltigster Weise verbürgt durch die geschichtliche Erfüllung der Weissagungen, auf welche die Apologeten die Berechtigung des Christenthums und die eigentliche Kraft der Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehren zurückführten. Denn der Nachweis von der Uebernatürlichkeit einer Religion auf Grund wirklicher und geschichtlich eingetroffener Weissagungen muss zu dem Schlusse führen, dass

---

[1] Ἄκουε νῦν, φησί, περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπιγείου καὶ κενοῦ καὶ δύναμιν μὴ ἔχοντος, ἀλλ' ὄντος μωροῦ. Mand. 11, 11. Vgl.: „Eures Geistes Gedanken kenne ich wohl." Ez. 11, 5.

[2] Mand. 11, 12 sqq. Unter den Erklärungen über die Persönlichkeit des Pseudopropheten verdient jene Ansicht den Vorzug, welche darunter einen christlichen Seher vermuthet. Zahn, Jahrbuch f. deutsche Theologie (1870) S. 204 ff. Vgl. Funk a. a. O. Anm. zu 11, 1.

[3] Mand. 11, 3. [4] 11, 8.

ihre Verkündigung und deren menschliche Träger durch Gott inspirirt waren.

Es sollen nun zuerst die Aussprüche der Apologeten über den übernatürlichen Ursprung der prophetischen Inspiration angeführt werden. Im Anschlusse daran möge ihre Anschauung über die einzelnen Momente dieses Begriffes dargestellt werden.

Bestimmt und klar bezeugen die Apologeten die Uebernatürlichkeit der prophetischen Berufung und Verkündigung. Sie bezeichnen die Worte der Propheten als Aussprüche des prophetischen Geistes[1] und Moses, Elias und Isaias als Organe des göttlichen Geistes[2]. Die prophetische Verkündigung gehört daher dem Heiligen Geiste an[3], der durch die Propheten spricht[4] und ihren Mund zur Verdolmetschung seines Willens gebraucht[5]. Die Propheten selbst sind „Geistesträger", „vom Geiste Gottes getragen", „gottbegeistert"[6]. Die Verleihung der Inspirationsgnade vollzieht sich nach Anschauung der Apologeten durch die Herabsenkung des prophetischen Geistes auf den Menschen[7]. Der Vorgang im Innern des Propheten ist eine Bewegung des menschlichen Geistes durch den göttlichen[8]. Unter diesen Ausdrücken verstehen die Apologeten die göttliche Mittheilung des Offenbarungsinhaltes und zugleich den übernatürlichen Antrieb zur Verkündigung nach aussen. Sind die Propheten von dem einen göttlichen Princip inspirirt, so erklärt sich daraus die Uebereinstimmung ihrer Reden in allen wichtigen Dingen und die absolute Sicherheit

[1] Iust. I. Apol. c. 31 (Otto, Corpus Apolog. Ienae 1876). Theophil. Ad Autolyc. II, 30.

[2] Iust. l. c. c. 33. [3] Ibid. c. 36. [4] Ibid. c. 11. 12. 31. 33.

[5] Athenag. Supplic. c. 7.

[6] Iust. c. 33; Dial. c. Tryph. c. 7. Theophil. l. c. II, 9. Dieser bestimmt den Ausdruck „πνευματοφόροι" noch näher durch Hinzusetzung von πνεύματος ἁγίου, weil jene Bezeichnung auch auf die von unreinen und falschen Geistern erfüllten Propheten angewendet wird. Cfr. Iust. Dial. c. 7. Theophil. l. c. c. 8.

[7] Iust. Dial. c. 7. Theophil. l. c. c. 9.

[8] Iust. I. Apol. c. 36. Athenag. l. c. c. 7. 9.

ihrer Verkündigung, mögen sie auch zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gelehrt haben[1]. Diese Prärogative des prophetischen Wortes steht im vollsten Gegensatze zu dem vergeblichen Suchen der heidnischen Weltweisheit nach Wahrheit und sittlichen Idealen auf Wegen voll Irrthum und Trug. Seine Kraft und Bedeutung tritt aber um so stärker hervor, als die Propheten ungelehrt und niedriger Herkunft waren[2].

Ursache der prophetischen Inspiration sind nach den Apologeten die beiden göttlichen Hypostasen des Logos und des Heiligen Geistes. Wenn auch der Logos als Princip der Inspiration bezeichnet ist, so hat diese Annahme darin ihren Grund, dass die Offenbarungsthätigkeit im Alten Bunde vorzugsweise der zweiten göttlichen Person zugeeignet und die Prophetie als ein vorchristliches Christenthum aufgefasst wurde. So erklärt Justin die Jehovah-Darstellungen als Erscheinungen des göttlichen Logos[3] und leitet alle Weissagungen ihrem Grunde nach von ihm her[4]. Die Erzählung der Genesis über die Ereignisse im Leben Jakobs führt er mit den Worten an: „Wo der Logos Gottes durch Moses die Erlebnisse Jakobs berichtet, spricht er also.“[5] Auch lässt er den Logos selbst durch den Mund Salomons sich über seinen Ursprung aus dem Vater erklären[6]. Ebenso nennt Theophilus den göttlichen Inspirator Logos[7] und den prophetischen Geist σοφία[8]. Melito

---

[1] Pseudo-Iust. Cohort. ad gent. c. 8. Wenngleich diese Schrift dem hl. Justin mehr und mehr abgesprochen wird, so fällt sie doch ihrer Entstehung nach in das Zeitalter der Apologeten, deren Anschauung sie treffend widerspiegelt. Bardenhewer, Patrologie (Freiburg 1894) Seite 92.

[2] Theophil. l. c. II, 51. [3] I. Apol. c. 63; Dial. c. 75.

[4] I. Apol. c. 37—39. [5] Dial. c. 58.

[6] Ibid. c. 61. Ueber die Lesart φήσαντος (scil. τοῦ γεννήσαντος) statt φήσας (scil. λόγος) vgl. Weizsäcker, Theologie des hl. Justin, in Jahrb. für deutsche Theologie XII (1867) S. 90.

[7] Theophil. l. c. II, 40.

[8] Ibid. II, 10. Vgl. Möhler, Patrologie (Regensb. 1840) S. 297. 298.

von Sardes räumt dem Logos die Leitung der ganzen Geschichte Israels ein und somit auch die Eingebung der Propheten[1]. Wenn nun Justin die Inspiration auch dem Heiligen Geist häufig appropriirt[2], so schliesst er sich damit nur dem Zeugnisse der Apostel an. Es wäre daher unbegründet, diese Eigenthümlichkeit aus einer weniger bestimmten Vorstellung Justins vom Heiligen Geiste zu erklären. Denn gerade bei der Inspiration tritt das göttliche Princip in besonderer Weise persönlich thätig auf. Gezwungen und unbewiesen ist auch die Erklärung durch Thümer[3], dass Justin den Heiligen Geist „πνεῦμα προφητικόν" nannte, „um ihn dem heidnischen Ideenkreise näher zu bringen". Denn mit der gläubigen Aufnahme der specifisch christlichen Lehre vom Heiligen Geiste, welche nach Name und Begriff den Heiden fremd war, wird er auch die dieser göttlichen Hypostase appropriirte Thätigkeit der Inspiration als solche anerkannt haben. Prophetisch wird aber der Heilige Geist genannt, weil er der eigentliche Verkünder der messianischen Heilsthatsachen durch die Vermittlung der Propheten ist. Sollen die verschiedenen Aussagen über den göttlichen Inspirator miteinander vereinigt werden, so lässt sich die Anschauung der Apologeten dahin wiedergeben, dass vom göttlichen Logos die Inspiration durch die Mittheilung des Heiligen Geistes an die Propheten bewirkt wird. Zu dieser Wirksamkeit der beiden göttlichen Hypostasen im Alten Bunde bildet die Ausgiessung des Heiligen Geistes im Neuen Bunde nach der Verheissung Christi das Correlat.

In den bisherigen Zeugnissen der Apologeten über die Theopneustie war nur von der Inspiration der alttestament-

---

[1] Otto, Corpus Apolog. IX, 422.

[2] I. Apol. c. 2. 6. 31. 32. 33; Dial. c. 7. Athenagoras (l. c. c. 10) nennt den prophetischen Geist Ausfluss Gottes (ἀπόῤῥοια θεοῦ), versteht aber darunter nicht eine göttliche Kraft oder den Heiligen Geist als unpersönliche Emanation, sondern, wie c. 12 zeigt, nur die Art der processio divina.

[3] Ueber den Platonismus in den Schriften des Justinus Martyr: Programm (Glauchau 1880) S. 11.

lichen Propheten die Rede. Noch ist ihre Stellung zur Inspiration der Apostel zu untersuchen.

Gegen Justin und die ganze urchristliche Zeit erhebt Credner[1] den Vorwurf, dass die Apostel nur als Verkündiger und weitere Verbreiter der göttlichen Offenbarung angesehen wurden, welche ihnen nur mittelbar durch Christus zu theil geworden. „Zu diesem Berufe bedurfte es wenigstens nach den Vorstellungen der urchristlichen Zeit keiner besondern Inspiration.“ Credner begründet diese Behauptung mit dem Verfahren Justins, die Apostel nur als Verkünder göttlicher Lehre zu bezeichnen, ohne dass er jemals ihre Schriften als inspirirte erwähnt, während er auf den göttlichen Ursprung des Alten Testaments immer wieder und geflissentlich hinweist. Credner will damit nicht den Glauben an die Göttlichkeit der von den Aposteln verkündeten Lehre bestreiten, sondern den Glauben an die Inspiration der neutestamentlichen Schriften. Aber auch nicht die Schriftinspiration allein, sondern die Theopneustie überhaupt, indem er beifügt: „Auch die besondere Kraft zu ihrem Berufe wurde nicht auf ausserordentliche Weise erhalten, sondern durch Eifer für die Sache, fleissige Uebung und vertraute Bekanntschaft mit dem Alten Testamente.“

Dieser Vorwurf gegen Justin würde um so mehr in das Gewicht fallen, als das Ansehen dieses Apologeten im Abendlande und in der griechischen Kirche in grosser Blüthe stand, und seine bedeutsame Stellung in der Theologie das Interesse der Theologen bis in die neueste Zeit erregte[2]. Gegen Credner ist nun festzuhalten, dass Justin die Apostel nicht auf eine Stufe mit den Gläubigen stellt, sondern ihre specifische Würde und Ausstattung zur Verkündigung des Evangeliums und daher auch ihr Lehrwort selbst von dem Worte eines jeden Christgläubigen unterscheidet[3]. Auf ihrer Lehre ruht nach ihm der

[1] Beiträge zur Einleitung I (Halle 1832), 125 ff.

[2] Vgl. die einlässliche Literaturangabe bei Bardenhewer a. a. O. S. 96—99.

[3] I. Apol. c. 31 ist die universelle Sendung der Apostel ausgespro-

Glaube aller Völker, und ohne Apostel gibt es kein Christenthum[1]. Es entspricht daher nur der Anerkennung dieses Berufes der Apostel, wenn Justin sie mit übernatürlicher Kraft ausgerüstet sein lässt[2], damit sie als vollgiltige Zeugen der christlichen Lehre erscheinen. Er deutet die zwölf Glöckchen am Oberkleide des Hohenpriesters auf die zwölf Apostel, die da von der Kraft des ewigen Hohenpriesters abhängen[3], nennt ihre Verkündigung die zweite Beschneidung mit scharfen Steinen[4] und beruft sich auf ihre Schriften als auf eine unbedingte Autorität[5]. Nun kommt wohl nach Justins Anschauung den Propheten die erste Instanz der göttlichen Lehrautorität zu[6]. Auch begründet er die Glaubwürdigkeit der Apostel damit, dass sie die von den Propheten geweissagte Lehre Christi verkündeten. Doch gilt ihm das Wort der Apostel im gleichen Sinne als Gotteswort wie die Verkündigung der Propheten[7]. Auch eignet er diesen keinen höhern Grad der Inspiration zu als jenen. Denn er stellt die Apostel, in welchen die christliche Lehre factisch zu Tage getreten ist, mit den Propheten, die in ihren Prophetien auf Christus und die Apostel hingewiesen haben, auf gleiche Stufe. Direct aber schliesst er einen solchen Unterschied durch folgende Behauptungen aus. Die Inspiration der Apostel entstammte derselben Quelle und diente dem nämlichen Zwecke wie die Theopneustie der Propheten. Auch war sie für die Apostel von gleicher Wichtigkeit wie für diese, da auch ihnen die natürlichen Vorbedingungen für eine erfolgreiche Ausübung des Lehramtes mangelten[8]. Was im Alterthume der prophetische Geist bewirkte, hat in der Zeit der Vollendung der Sohn Gottes, der ja das Princip der prophetischen Thätigkeit

---

chen; c. 33. 40 ist ihre Lehre identificirt mit dem Worte Christi, wie auch die Propheten auf beides hingewiesen haben.

[1] Iust. l. c. c. 53; ähnlich Dial. c. 109. 110.

[2] I. Apol. c. 39. 42. 45. 49. 50. [3] Dial. c. 42. [4] Ibid. c. 114.

[5] Ibid. c. 88. 100. Vgl. Sprinzl, Die Theologie des hl. Justin: Theol.-prakt. Quartalschrift (Linz 1884) S. 19. 20.

[6] I. Apol. c. 23. 43. [7] Dial. c. 119. [8] I. Apol. c. 39.

war, selbst vollführt. Auch kann Justin eine Differenz zwischen der Inspiration der Propheten und Apostel nicht in dem Sinne festgehalten haben, dass er die Eingebung der letztern mit der charismatischen Prophetie auf eine Stufe stellte. Denn zum Beweise für die Existenz von Geistesgaben beruft er sich nicht auf die Apostel, sondern auf die wirkliche Erscheinung der Charismen[1].

Die bisherigen Anschauungen der Apologeten gehen über den Rahmen des biblischen Inspirationsbegriffes nicht hinaus. Doch bietet Justin kleine Versuche einer tiefern Auffassung der Prophetie. Das Verhältniss dieses Charisma zur menschlichen Freiheit erörternd, stellt er in Abrede, dass die Weissagung das Fatum zur Folge habe[2]. Auch verweist er auf die für die Exegese belangreiche Eigenart von dem häufigen Wechsel der in den prophetischen Büchern redend oder handelnd eingeführten Personen. Bald übernimmt der prophetische Geist die Rolle Gottes des Vaters, bald die des künftigen Messias, spricht auch wieder in der eigenen Person, in der des israelitischen Volkes und der fremden Nationen[3].

Zur Charakteristik des Inspirationsbegriffes der Apologeten sind noch zwei bedeutungsvolle Eigenthümlichkeiten in Betracht zu ziehen: die einseitige Betonung des übernatürlichen Factors und die Zurückführung der heidnischen Philosophie, soweit sie Schönes und Wahres enthält, auf eine Art göttlicher Inspiration.

Athenagoras veranschaulicht den geheimnissvollen Vorgang der Inspiration durch das Bild der Flöte und des Flötenbläsers[4] und Pseudojustin durch das der Cither und des Citherspielers[5]. Auf Grund dieser Analogien wird den Apologeten ein mantisch anklingender Inspirationsbegriff im Anschlusse an Philo oder unter dem Einflusse ihrer heidnischen Vorbildung zugeschrieben[6]. Diese Folgerung ist insoweit zutreffend,

[1] Iust. Dial. c. 87. 88. [2] I. Apol. c. 43. 44.
[3] Ibid. c. 36. 38. 42. [4] Athenag. l. c. c. 9; cfr. c. 7.
[5] Pseudo-Iust. Cohort. c. 8.
[6] Schanz, Apologie II, 222. 223. Dausch a. a. O. S. 50. 51.

als die Apologeten die Offenbarung einseitig nur nach ihrer Form auffassten. Daher mussten die Propheten als göttliche Organe im Zustande absoluter Receptivität erscheinen. Dagegen ist als eine irrige Meinung abzuweisen, dass von den Apologeten die Ekstase als die eigentliche und regelmässige Form der Inspiration angenommen wurde. Nach Justin trat die Ekstase nur bei jenen Offenbarungen ein, deren Gegenstand, wie den unreinen Geist oder den Engel des Herrn, der Mensch im gewöhnlichen Zustande nicht wahrnehmen kann. Er unterscheidet die Ekstase von der apokalyptischen Weise des prophetischen Schauens[1] und hält die Wortform für die regelmässige Art der prophetischen Eingebung. Ebenso muss auch den angeführten Bildern von den Musikinstrumenten eine mechanische Auffassung nicht nothwendig zu Grunde liegen. Denn allen Analogien für das Verhältniss des göttlichen Inspirators zu seinem Organe haftet eine Unvollkommenheit der Ausdrucksweise an. Selbst die relativ beste Bezeichnung der Schriftinspiration mit dem Worte „auctor principalis" kann durch die Vorstellung von einem förmlichen Vorsprechen und Dictiren der Worte missdeutet werden. Wird nun berücksichtigt, dass Justin die Ekstase als regelmässige Form der Theopneustie nicht kennt, so verlieren diese Bilder an Härte und Einseitigkeit. Auch scheint Justin den biblischen Schriftstellern, welche in gleicher Weise wie die Propheten inspirirt wurden, während des Schreibens eine Regung persönlicher Gefühle[2] und Pseudojustin einen nicht näher bezeichneten Einfluss auf die Darstellung einzuräumen[3]. Wird ferner die starke Opposition gegen die montanistische Ekstase aus der

---

Delitzsch, De inspir. script. s. p. 36 sqq. Oehler, Theologie des Alten Testamentes II, 176 ff. Cremer, Art. „Inspiration" in Real-Encykl. von Herzog, 2. Aufl.

[1] Dem Propheten Zacharias wurde ein Gesicht in einer besondern Offenbarung zu theil. Dial. c. 115. Cfr. Οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθὲς καὶ εἶδον καὶ ἐξεῖπον ἀνθρώποις . . . ταῦτα εἰπόντες ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἁγίῳ πληρωθέντες πνεύματι. L. c. c. 7.

[2] Dial. c. 118. [3] Cohort. c. 35.

Mitte der Kirche und die auch durch Justin bezeugte Fortdauer der charismatischen Prophetie[1] in Betracht gezogen, so dürfte es nicht als ausgemacht gelten, dass mit diesen Bildern die Anschauung von einer der Mantie gleichen Inspiration verbunden wurde.

Noch bleibt die Frage zu erörtern, ob diese Aeusserungen der Apologeten aus dem Anschlusse an Philo zu erklären sind oder mit ihrer Auffassung von der Offenbarung zusammenhängen. Ersteres erscheint mit Rücksicht auf den schwankenden Inspirationsbegriff Philos, der sich bald der mantischen bald der biblisch-traditionellen Anschauung zuneigt[2], nicht zutreffend. Auch dürfte ein diesbezüglicher Einfluss Philos auf die Apologeten schwer nachzuweisen sein. Eher möchte die zweite Annahme auf diese Frage einiges Licht werfen. Die Apologeten stellten sich nämlich zur Aufgabe, die vorchristliche Offenbarung als die göttliche Weisheit darzustellen, welche durch die Propheten verkündet wurde und in Christus ihre Bestätigung und ihren Abschluss fand. Gegenüber der heidnischen Philosophie ist sie die eigentliche und wahre Philosophie, die alle Momente einschliesst, um deren Erkenntniss sich die Philosophen und Dichter vergeblich mühten. Philosophie und Offenbarung sind daher nicht Gegensätze, und in diesem Nachweise liegt ein Verdienst der Apologeten. Wenn aber auch nicht dem vollen Inhalte nach, so stehen sich doch diese zwei Systeme insofern gegenüber, als das Christenthum übernatürlichen Ursprunges ist und seine Lehren mit

[1] Dial. c. 76. 82.

[2] An den einen Stellen ist nach Philo (Quis rer. div. haer. ed. Mang. I, 551. Aehnlich De spec. leg. II, 343 und De monarchia II, 222) der Prophet ein willenloses, des Selbstbewusstseins beraubtes göttliches Organ, das selbst während der prophetischen Verkündigung unthätig ist, indem ein anderer sich dessen Sprachwerkzeuge bedient, um zu offenbaren, was er will. Hier sind beide Begriffe von προφήτης und ἑρμηνεύς miteinander vermengt. Diese Identificirung ist aber dadurch wieder aufgehoben, wenn an anderer Stelle (De vita Mos. Mang. II, 163) der Thätigkeit des ἑρμηνεύς der Vorzug vor der Prophetie eingeräumt wird.

absoluter Sicherheit verkündet, während sich die philosophischen Schulen in Zänkereien und Irrungen verlieren. Um nun die Ueberlegenheit des Christenthums und die absolute Wahrheit der Offenbarung, die in der Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie am klarsten und bestimmtesten hervortritt, zu betonen, bedienten sich die Apologeten solch schroffer Vergleiche. Sie suchten die göttliche Wahrheit als ungetrübt durch menschliche Einmischung darzustellen und gebrauchten hierfür ihre der Mantik entlehnten Vorstellungen. Nach dieser Erklärung lassen sich diese bildlichen Ausdrucksweisen mit den übrigen Aeusserungen über die Inspiration in Uebereinstimmung bringen und stehen auch nicht in Widerspruch mit der ganz freien Citationsweise der Heiligen Schrift, wie sie z. B. Justin anwandte[1].

Im Widerspruch mit der Hinneigung der Apologeten zur schroffen Auffassung der Inspiration steht ihr Versuch, alle Wahrheit auf göttlichen Ursprung zurückzuführen[2], sofern damit eine Verflüchtigung dieses Begriffes verbunden ist. Diese Theorie ist bedingt durch die Lehre vom λόγος σπερματικός im Menschen[3]. Da sie eine Versöhnung zwischen Philosophie und Offenbarung anbahnen sollte, kann sie als Wiederaufnahme jener Methode gelten, womit griechisch gebildete Juden die Annahme ihrer Offenbarung den Heiden erleichtern wollten. Es entsteht nun die Frage, ob nicht die Apologeten eine relativ allgemeine Inspiration anerkennen und die Einzigkeit der biblisch-prophetischen Theopneustie aufheben, wenn sie eine Theilnahme der menschlichen Ver-

[1] Ueber die Kürzungen, Aenderungen der Schrifttexte vgl. Sprinzl a. a. O. S. 289. 290.

[2] Vgl. Stöckl, Philosophie der Kirchenväter (Mainz 1891) S. 79. 81. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I (Freib. 1886), 379 ff.

[3] Justin lässt aber nicht erkennen, ob der Same des Logos bloss im einzelnen thätig ist (II. Apol. c. 13), oder zum Besitzthum der ganzen Menschheit geworden ist. L. c. c. 8. Thümer (a. a. O. S. 190) identificirt die „σπέρματα τοῦ λόγου“ mit dem sittlichen Vermögen zur Unterscheidung des Guten und Bösen.

nunft an der göttlichen und eine, wenn auch nur unvollkommene Erkenntniss der Wahrheit und göttlicher Dinge annehmen. So räumt Justin der menschlichen Vernunft eine solche Erkenntniss, besonders der geoffenbarten und beglaubigten christlichen Wahrheiten ein, wenn er den Glauben an Christus, die Propheten und Apostel als Gnosis bezeichnet[1]. Auch dem göttlichen Logos theilt er eine Einwirkung auf die menschliche Vernunft zu. Denn die Vollendung der menschlichen Gesetze, die freilich durch dämonische Macht und menschliche Begierlichkeit verhindert worden, lag in der Aufgabe des Logos[2]; die Schriften der Philosophen enthalten σπέρματα ἀληθείας[3]; die guten Gesetze sind κατὰ λόγου μέρους entstanden[4]. Doch lässt sich hieraus nicht folgern, dass Justin diese höhere Erkenntniss auf einen der prophetischen Inspiration ähnlichen Vorgang zurückführt. Denn er stellt das Christenthum hoch über die menschlichen Lehren und Satzungen[5]. Auch ist nach ihm das Princip der prophetischen Eingebung und der neutestamentlichen Charismen in den meisten Fällen der heilige, prophetische, göttliche Geist. Da er aber in diesem nicht eine blosse Kraft des Logos, sondern eine göttliche Hypostase verehrte[6], so muss er auch die biblisch-prophetische Inspiration als eine besondere, von der göttlichen Manifestation unter den Heiden verschiedene Wirksamkeit des Logos bezw. des Heiligen Geistes erkannt haben. Er nimmt somit in dieser Frage einen supranaturalistischen Standpunkt ein, der sich auch in seiner Anerkennung der Heiligen Schrift als inspirirtes Materialprincip widerspiegelt.

[1] I. Apol. c. 5. Dial. c. 20. 69. 99. [2] I. Apol. c. 10.

[3] Ibid. c. 44. [4] II. Apol. c. 10.

[5] Die christlichen Wahrheiten sind erhabener als die philosophischen und göttlich. I. Apol. c. 20. Ihr Vorzug liegt darin, dass Christus der ganze Logos ist. II. Apol. c. 10; cfr. c. 15.

[6] Er bekennt sich zur Taufformel im Namen der drei göttlichen Personen (I. Apol. c. 61) und lässt im 23. Psalm den Heiligen Geist in der Person des Vaters oder in der eigenen sprechen. Vgl. noch Sprinzl a. a. O. S. 785. 786.

Eine ähnliche Stellung zur Philosophie wie Justin nimmt auch Athenagoras[1] ein, während Theophilus[2] und der Verfasser der Cohortatio (c. 3) den heidnischen Philosophen schroff gegenüberstehen. Es zeigt sich hier so recht der Zusammenhang der Auffassung der Inspiration mit der Anschauung über die Nothwendigkeit der Offenbarung. Werden die Verirrungen der menschlichen Vernunft übermässig betont, wie durch Pseudo-Justin, so erscheinen die Propheten als mechanische Werkzeuge der göttlichen Offenbarung. Wird hingegen der philosophischen Forschung nach Wahrheit einige Anerkennung gezollt, wie durch Justin, so ist auch die Anschauung über die Inspiration eine gemässigte.

§ 3. Der montanistische Inspirationsbegriff.

Der Glaube an die Möglichkeit und Wirklichkeit der prophetischen Inspiration stand in der christlichen Kirche fest und wurde durch die Fortdauer des Charisma der Prophetie bestätigt und genährt. Eine Untersuchung dieses Geisteswunders in formaler Hinsicht erschien nicht geboten, solange nur die Anerkennung der absoluten Wahrheit des prophetischen Zeugnisses und seiner Erfüllung in Christus und den Aposteln actuelle Bedeutung hatte. Erst durch das Auftreten und die Erfolge der montanistischen Partei, die in dem ungesunden Eifer, in der schwärmerischen Naturanlage und dem Ehrgeize des Montanus ihren innern Grund hatte und ein auf falschen Spiritualismus und praktischen Rigorismus gerichtetes Ziel verfolgte, wurde die Frage nach der formellen Beschaffenheit der Inspiration flüssig. Doch beschränkte sich die Erörterung auch jetzt noch auf das praktische Interesse, insoweit nämlich der Widerspruch zwischen der Erscheinungsform der montanistischen Prophetie und der Theopneustie

[1] Supplic. c. 7, wo den Philosophen das Auffinden von Wahrheiten mittels göttlicher Hilfe zugestanden ist.

[2] Ad Autolyc. II, 8. 9. 34.

der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsträger nachzuweisen war.

Das Ausserordentliche der montanistischen Prophetie lag in der ekstatischen Begeisterung des Montanus und seiner Prophetinnen Prisca oder Priscilla und Maximilla[1]. Mit Rücksicht auf diese Form, aber auch wegen des Besitzes neuer Offenbarungen zum Zwecke der Vollendung des Gottesreiches durch die Sendung des Parakleten, legte sich der Montanismus selbst die Bezeichnung einer „neuen Prophetie" bei[2]. Darauf nehmen auch die Ausdrücke Bezug, wie ξενοφωνεῖν, ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριοτρόπως λαλεῖν, womit die Gegner das Gebaren der neuen Propheten charakterisirten. Den Aposteln eigneten die Montanisten mit Berufung auf 1 Kor. 13, 9 nur eine stückweise übernatürliche Erkenntniss zu, während sie selbst mit der Prätension, die Fülle des Heiligen Geistes zu besitzen, auftraten[3]. Hippolyt[4] bezeugt, dass gerade in dieser Erhebung über die Autorität und die Inspiration der Apostel das Kennzeichen der phrygischen Häresie liege.

Näherhin ist die Neuheit der montanistischen Prophetie dadurch gekennzeichnet, dass die montanistischen Aussprüche den göttlichen Inspirator in erster Person redend einführen und nicht einmal mit den üblichen Formeln der Heiligen Schrift eingeleitet sind[5]. In dieser Art der Prophetensprache offenbart sich die unwiderstehliche Gewalt des innern trei-

---

[1] Der Anonymus bei Eus. Hist. eccl. V, 16, 7 schildert diesen Zustand mit folgenden Worten: (Μοντανὸν) πνευματοφορηθῆναί τε καὶ αἰφνιδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκστάσει γενόμενον ἐνθουσιᾶν, ἄρξασθαί τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος θῆθεν προφητεύοντα.

[2] Eus. V, 16, 4; 19, 2. Tert. De monog. c. 14; De ieiun. c. 1; Adv. Marc. III, 24; IV, 22; Adv. Prax. c. 30.

[3] Didym. De Trinit. III, 41, 2.

[4] Philos. VIII, 19, rec. Duncker et Schneidewin. Gottingae 1859.

[5] Vgl. die bei Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus (Erlangen 1881), Beil. I, S. 197 ff. verzeichneten Aussprüche montanistischer Propheten.

benden Princips, welches nach der Schilderung des Anonymus bei Eusebius[1] den Propheten in eine widernatürliche Ekstase versetzte, so dass er sich ganz enthusiastisch gebärdete und fremdartige Laute hervorstiess. Freiwillige Bewusstlosigkeit leitete diesen Zustand ein, der mit unfreiwilliger Raserei endigte[2]. Miltiades, dem Zeitalter Marc Aurels angehörig, wandte sich mit der uns verloren gegangenen Schrift Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν gerade gegen die der montanistischen Prophetie eigenthümliche Form der Ekstase[3]. Auch Epiphanius[4] hebt dieses schwärmerische Uebermanntsein der neuen Propheten als den Gegenstand des Widerspruches und Anstosses hervor.

Eine wissenschaftliche Vertheidigung fand diese Form der Ekstase durch Tertullian, den Hauptanwalt des Montanismus. Von Natur aus zum Rigorismus und zur schroffen Gegenüberstellung des Göttlichen und Menschlichen geneigt, macht er die menschliche Seele zur Tafel, auf welche Gott das Bild der Offenbarung projicirt[5]. Durch diesen rein passiven Zustand des Propheten will er offenbar das Uebergewicht der niedern sinnlichen Kräfte paralysiren und der Vergewaltigung der Seele und ihrer Erleuchtung durch den prophetischen Geist freie Bahn schaffen. Seine natürliche Anknüpfung hat dieser Zustand hierbei am Schlafe und der dadurch bedingten Passivität der Seele, welche sich zu einem vollständigen Aufhören der natürlichen und bewussten Reflexion steigern kann[6].

---

[1] Hist. eccl. V, 16, 7.

[2] Ibid. V, 17, 2: Ἀλλ' ὅγε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει, ᾧ ἕπεται ἄδεια καὶ ἀφοβία, ἀρχόμενος μὲν ἐξ ἑκουσίου ἀμαθίας, καταστρέφων δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν τῆς ψυχῆς.

[3] Nach dem Berichte des Anonymus. Eus. V, 17.

[4] Adv. haer. 48, 3.

[5] Defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin, id est, amentiam convenire. In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scil. virtute divina, de quo inter nos et Psychicos quaestio est. Adv. Marc. IV, 22.

[6] De anima c. 45.

Nun lässt sich zwar nicht bestimmt nachweisen, inwieweit Tertullian eine Unterdrückung des Selbstbewusstseins und der Geistesthätigkeit in der Ekstase annahm. Denn vom Zustande des wachen Bewusstseins führt eine mannigfache Scala psychischer Vorgänge bis zur völligen Bewusstlosigkeit und Lähmung des Seelenlebens, wie ja auch zwischen dem unmittelbaren Hervorbrechen des Genius im Künstler und der Raserei des Schamanen ein grosser Abstand obwaltet. Tholuck[1] hält sogar die montanistische amentia für einen irreleitenden Ausdruck, weil auch im Traume nur das Weltbewusstsein, nicht aber das Selbstbewusstsein und die Reflexion aufhört. Allein Tertullian erinnert mit der Schilderung der montanistischen Ekstase offenbar an jenen furor, der nach Cicero die vom Körper abgezogene Seele durch göttlichen Antrieb erregt[2]; sowie an den Enthusiasmus, welchen Plutarch als Bedingung für das Offenbarwerden des der Seele innewohnenden Göttlichen setzt[3]. Die Darstellung von der Ekstase einer Schwester während des Gottesdienstes, von ihrem Verkehre mit Engeln, ihrem Schauen und Vernehmen der Offenbarungen, ihrer Gabe der Cardiognosie und übernatürlichen Heilung[4], veranlasst zu einem Vergleiche mit den Leistungen einer Somnambule. Daher bezeichnet er auch die Ekstase als eine Ausschreitung des Geistes (excessus mentis), als ein Ebenbild des Wahnsinns (amentiae instar), und sucht das psychische Leben des Propheten im Offenbarungstraume mit dem Zustande eines Gladiators und Wettfahrers zu illu-

[1] A. a. O. S. 69. 70. G. Esser (Die Seelenlehre Tertullians [Paderborn 1893] S. 141) nimmt eine Beeinflussung durch stoische Anschauungen an und eine wenigstens in der montanistischen Periode unklare Auffassung des Wesens der Prophetie. Noch mehr tritt Tertullians Abhängigkeit von den Anschauungen der Mantik zu Tage in seiner Lehre vom natürlichen Divinationsvermögen, sowie auch in seiner Annahme, dass der grösste Theil der Menschheit das göttliche Wesen mittels Visionen erkennen soll.

[2] De divin. I, 31 sqq. [3] De def. orac. c. 39.

[4] De an. c. 9. Cfr. Epiph. Adv. haer. 49, 1. Vgl. Nöldechen, Tertullian (Gotha 1890) S. 297.

striren, die im Schlafe dieselben körperlichen Bewegungen machen wie in der Arena[1]. Die Worte, in einem solchen Zustande des Seelenlebens hervorgestossen, konnten nach Tertullians Anschauung ebensowenig von der Reflexion beherrscht sein, als die Aeusserungen eines Menschen bei krankhaft aufgeregtem Organismus von den Gesetzen der Logik und dem freien Willen regiert werden. Um die Erscheinungen der montanistischen Prophetie, deren Ursache in magnetischen Zuständen oder in dämonischer Inspiration liegen kann, vollends beurtheilen zu können, ist noch zu erwähnen, dass ihre Propheten um Lohnes willen weissagten[2]. Auch luden sie, obwohl Tertullian die moralische Reinheit als die Mutter der Weissagungen und Gesichte der Phrygiergemeinde preist[3], den Vorwurf der Unsittlichkeit auf sich[4].

Zur Begründung der Form ihrer Ekstase weisen die Montanisten auf den ekstatischen Schlaf Adams[5], auf Psalm 116, 11, wo der heilige Verfasser von seinem ekstatischen Reden berichte, und auf den Apostel Petrus hin, der das Linnentuch mit den vierfüssigen und kriechenden Thieren in geistiger Verzückung schaute[6]. Auch glaubten sie mit dem

---

[1] De an. c. 45. Cfr. c. 21: „Amentia, spiritalis vis, qua constat prophetia."

[2] Eus. Hist. eccl. V, 19.

[3] Ein prophetischer Ausspruch der Prisca lautet: „Reinheit wirkt Einigung (= mystische Verbindung mit Gott), und sie (= die Reinen) werden der Gesichte gewürdigt, und niederbeugend das Antlitz (= von aussen abgekehrt und in Gott versenkt), hören sie deutliche Stimmen, so heilsam als verborgen. Tert. De exhort. cast. c. 11. Vgl. Bonwetsch a. a. O. S. 57. 58.

[4] Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit (2. Aufl., Freiburg 1892) S. 485.

[5] Gen. 2, 21. Tert. l. c. c. 21. Epiph. (l. c. 48, 4) entkräftigt diesen Hinweis auf die Ekstase Adams, indem er diese als ἔκστασις τοῦ ὕπνου, οὐκ ἔκστασις φρενῶν bezeichnet.

[6] Apg. 10, 10. Epiph. l. c. 48, 7. Nach Epiphanius kann aber die Ekstase des hl. Petrus die montanistische Ekstasenform nicht begründen, weil der Apostel trotz der äussern Entrückung der in diesem

paulinischen Ausspruche von der Vertheilung der Geistesgaben an viele und mit den ausserordentlichen Erscheinungen des charismatischen Lebens zu Korinth ihre Lehre von der neuen Geistesausgiessung rechtfertigen zu können[1]. Die historische Anknüpfung suchten sie in den Propheten Agabus, Judas und Silas[2]; Quadratus und Ammia hielten sie für ihre unmittelbaren Vorgänger[3]. Das Auftreten ihrer Prophetinnen stellten sie der göttlichen Berufung der Mirjam und Debora gleich[4].

Es ist zwar nicht zu läugnen, dass die montanistische Prophetie an der Fortdauer der Charismen, welche die Kirche nach dem Zeugnisse des Anonymus[5] anerkannte, äusserlich anknüpfen konnte. Ignatius[6], Polykarp[7], Melito[8] und Cyprian[9] waren prophetisch begabte Männer. Nach Eusebius war gerade diese fortgesetzte Geistesausgiessung die Veranlassung, warum den Montanisten auch Glaube geschenkt wurde[10]. Doch verfiel die Oppositionspartei gegen die neue Prophetie in den Fehler, die Charismen überhaupt zu läugnen und sogar die Verheissung des Parakleten im Johannesevangelium, dieses selbst und den Glauben an den prophetischen Geist zu verwerfen[11]. Wenn nun die Kirche trotz der andauernden pneu-

---

Zustande gesprochenen Worte sich bewusst blieb (οὐχὶ μὴ παρακολουθῶν τῷ λόγῳ).

[1] Epiph. l. c. 48, 8. 10. Hier. Ep 41, 2, ad Marc.

[2] Apg. 21, 11; 15, 32. Eus. l. c. V, 17, 3. Hier. l. c. 41, 2.

[3] Eus. V, 17, 4. [4] Epiph. 49, 2. Didym. l. c. III, 41, 3.

[5] Eus. V, 17, 4. [6] Ad Philad. c. 7. [7] Eus. IV, 15.

[8] Ibid. V, 24. Hier. De vir. ill. c. 24. Ueber das Zeugniss durch „die Lehre der zwölf Apostel" vgl. S. 100, Anm. 3.

[9] Ep. 11. 16. 39. 57. 66. Ed. Hartel. Vindob. 1871.

[10] Eus. V, 3.

[11] Iren. Adv. haer. III, 11, 9: „Alii vero, ut donum frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in genus humanum, illam speciem admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paracletum se missurum dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum spiritum repellunt." Diese Bemerkung des hl. Irenäus bezieht sich auf Antimontanisten, wie aus dem sich un-

matischen Begabung die Montanisten bekämpfte, so ist die Bestreitung mit Rücksicht auf den Gegenstand und die Form dieser Prophetie gerechtfertigt. Inhaltlich wollten nämlich die montanistischen Aussprüche den durch die Apostel abgeschlossenen Kreis der christlichen Lehre erweitern und deren Vorzüge mittels höherer Verheissungen durch den Parakleten noch überbieten[1]. Ausser diesem die Autorität der Heiligen Schrift und Kirche gefährdenden Verfahren erregte auch die neue Form ihrer prophetischen Begeisterung Aufsehen und Widerspruch. Erblickten die Montanisten in der letztern ein äusseres Kriterium für das höchste Stadium der Offenbarung, in welches die Kirche nunmehr eingetreten sei[2], so bekämpften

---

mittelbar anschliessenden Satze hervorgeht, in welchem er ihr Verfahren, der Kirche das prophetische Charisma zu bestreiten, um den Pseudopropheten ihre scheinbare Berechtigung zu entziehen, als unglücklich bezeichnet. „Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse nolunt (statt volunt; vgl. Zahn, Zeitschrift für histor. Theologie [1875] S. 72 ff.), propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia“ . . . Die Identität dieser Läugner der prophetischen Gabe mit den Alogern (bei Epiph. 51, 35) ist zweifelhaft. Vgl. Schwane a. a. O. S. 115. 116. Funk, Art. Montanismus in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, VIII (2. Aufl., Freiburg), 1830.

[1] Epiph. l. c. 48, 10. Eus. l. c. V, 16, 9.

[2] Didym. l. c. III, 41, 2. Bonwetsch (a. a. O. S. 68, Anm. 1) findet in den Acten der Felicitas die montanistische Anschauung niedergelegt, dass die Visionen wie die übrigen Kräfte des Geistes ein Zeichen der nunmehr vollkommenen Erfüllung von Joel 3, 1 ff. sind. Die Echtheit dieser Acten vorausgesetzt (vgl. Künstle, Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis. Paderborn 1894, gegen Führer, Ein Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage. Freising 1890. Ders., Zur Felicitasfrage. Leipzig 1894), kann aber hier von Prophetie und Visionen im montanistischen Sinne nicht die Rede sein, weil dieselben nicht mit den biblischen Visionen in Vergleich gebracht werden, sondern mit solchen, deren Martyrer früherer Zeiten theilhaftig wurden. Die Visionen der karthagischen Martyrer sind nämlich als novae prophetiae et visiones bezeichnet nur mit Rücksicht auf vetera fidei exempla et gratiam Dei testificantia et aedificationem hominis operantia, welche in den vorausgegangenen Martyreracten gesammelt wurden. Auch mit der Berufung auf Joel 3, 1 ff. will der Verfasser der Praefatio den letzten Visionen nicht

die Väter diese Ekstase als Ausfluss dämonischer Inspiration. Aber auch die Montanisten selbst konnten den Unterschied der Theopneustie zwischen ihren und den biblischen Propheten nicht in Abrede stellen. Daher gestanden sie auch die inhaltliche und formale Verschiedenheit der erstern Charismen von den letztern zu[1].

Bei solcher Beschaffenheit kann daher die montanistische Ekstase nicht mit Schwegler[2] vom jüdischen Inspirationsbegriffe hergeleitet werden. Auch weist die Theopneustie der biblischen Propheten keine solche Trennung des Göttlichen und Menschlichen auf, dass schon im Alten Testamente der Keim zur Ueberspannung des Begriffes gelegen wäre. Die prophetischen Selbstzeugnisse stellen vielmehr das Verhältniss des menschlichen Factors zum göttlichen Inspirator als eine gesteigerte geistige Wirksamkeit des Propheten dar unter dem tragenden und durchdringenden Einflusse dessen, der eben das Leben selber ist. Auch der Seher auf Patmos erscheint nach seiner eigenen Schilderung ebenso wenig als die alttestamentlichen Propheten im Zustande völliger Passivität. Dem gewöhnlichen wachen Bewusstsein entrückt, schaut er mit geistigem Auge den Gegenstand der Vision, die Vorgänge und Erscheinungen der Zukunft. Auf einen Zusammenhang zwischen der Inspiration des apokalyptischen Sehers und der montanistischen Ekstase wurde Schwegler nur durch seine irrthümliche Anschauung über den Montanismus geführt, dass dieser die schärfste Ausprägung des johanneischen Zeitalters, d. h. des apokalyptischen Christenthums sei.

Ritschl[3] und Hilgenfeld[4] suchen den Entstehungsgrund

---

eine grössere Vollkommenheit im montanistischen Sinne zueignen als den frühern. Er sucht vielmehr nur die Gleichberechtigung der spätern Visionen mit den frühern rücksichtlich ihrer Bedeutung für den christlichen Glauben darzuthun.

[1] Epiph. l. c. 48, 8.

[2] Das nachapostolische Zeitalter II (Tübingen 1846), 259 ff.

[3] A. a. O. S. 475.

[4] Die Glossolalie in der alten Kirche (1850) S. 101.

der montanistischen Ekstasentheorie in der schroffen Ansicht der Apologeten über den psychischen Zustand der Propheten. Im Montanismus soll diese Abirrung von der paulinischen Darstellung der Prophetie ihren Höhepunkt erreicht haben, nachdem schon Ignatius und Hermas den Anstoss hierzu gegeben hätten. Dieser Annahme steht aber die oben dargelegte Auffassung des Hermas entgegen, dass sich der Prophet nicht in einem reflexionslosen mantischen Zustande befindet[1]. Ebenso unhaltbar erweist sich die Theorie von einem Zusammenhange der montanistischen Ekstase mit dem Inspirationsbegriffe der Apologeten, weil diese, soweit Justin erkennen lässt, nicht die ekstatische Beschaffenheit der Prophetie als deren eigenthümliche und regelmässige Form annahmen.

Harnack[2] lässt den Widerspruch gegen das sogen. Formalprincip des Montanismus, womit Graul[3] die ekstatische Prophetie bezeichnet, als unzutreffend und aus der Verlegenheit stammend auf die Bestreiter selbst zurückfallen. Nun aber trägt der Prophet nach der Zwölf-Apostel-Lehre seine Rede verständlich, wenn auch in geistiger Erregtheit (ἐν πνεύματι) vor. Diese Bezeichnung ist auf Grund der nachfolgenden Ausführung identisch mit dem Ausdrucke ἐν ἐκστάσει, aber verschieden von der παρέκστασις der Montanisten und der unfreiwilligen Raserei der Seele (ἀκούσιος μανία ψυχῆς), worin nach dem Fragmentisten bei Eusebius die montanistische Prophetie besteht. Ein jeder derartiger Versuch, die letztere in causalen Connex mit frühern oder gleichzeitigen Erscheinungen

[1] Für die Frage nach dem geschichtlichen Zusammenhange des Pastor Hermae mit dem Montanismus, den Zahn (Der Hirt des Hermas S 7—136) und Bonwetsch (a. a. O. Beil. II, S. 200 ff.) in Abrede stellen, ist die Abfassungszeit des Hirten massgebend. Diese wird von der Mehrzahl der neuern Kritiker im Anschluss an den Verfasser des muratorischen Fragments in die Mitte des 2. Jahrhunderts verlegt. Bardenhewer a. a. O. S. 54. 55.

[2] Die Lehre der zwölf Apostel. Texte und Untersuchungen Bd. II (Leipzig 1886), H. 1. 2, S. 126.

[3] Die christliche Kirche an der Schwelle des irenäischen Zeitalters (1860) S. 89.

der Prophetengabe zu bringen, berücksichtigt nicht den Umstand, dass sich die montanistische Prophetie selbst als neu nach Inhalt und Form proclamirte. Auch Tertullian anerkennt ihren Unterschied von der biblischen Inspiration, insofern er sich auf ausserordentliche Erscheinungen von göttlicher Art in der Heiligen Schrift beruft. Er rechtfertigt die Ekstase mit dem Tiefschlaf Adams, in welchem durch ausserordentliche göttliche Einwirkung die Aussenwelt dem menschlichen Geiste entrückt, und das discursive Denken unterbrochen war. Auch führt er zu diesem Zweck, aber mit Unrecht, die Bewusstlosigkeit des hl. Petrus während der Verklärung Christi an[1]. Denn die Worte des Evangelisten: „indem er (= Petrus) nicht wusste, was er sagte", drücken nur aus, dass der Vorschlag des Apostels, die göttliche Herrlichkeit auf die Erde zu bannen, nicht erfüllbar war; jedoch wollen sie nicht eine Bewusstlosigkeit des Apostels in schlaftrunkenem Zustande lehren (Schanz, Pölzl z. d. St.).

Die montanistische Ekstase scheint vielmehr einem ausserchristlichen Boden entstammt zu sein, worauf schon die Bezeichnung des Montanismus als phrygische Häresie hinweist. Clemens von Alexandrien nennt zum erstenmal die Anhänger derselben Phrygier[2]. Er wollte damit das ethnographische Moment dieser Secte angeben, weil er später die verschiedenen Gesichtspunkte verzeichnet, nach welchen die Häresien beurtheilt werden sollen. Unter jenen, welche nach dem Volksstamme benannt werden, führt er auch die phrygische an[3]. Unter Phrygier verstand er aber die Anhänger der montanistischen Partei, weil er ihre Gegner, schimpfweise Psychiker genannt, mit den Worten τῇ νέᾳ προφητείᾳ μὴ προσέχοντες bezeichnet. Ebenso ist nach Hippolyt[4] der Vater der phrygischen Häresie Montanus mit seinen Prophetinnen. Dieselbe Benennung nahmen auch Eusebius[5] in seine Kirchengeschichte

---

[1] Luc. 9, 33. Tert. Adv. Marc. IV, 22. [2] Strom. IV, 13.
[3] VII, 17 (αἱ δὲ ἀπὸ ἐθνους, ὡς ἡ τῶν Φρυγῶν).
[4] Philos. VIII, 19. [5] Hist. eccl. V, 16, 1. 22; V, 18, 1.

und Epiphanius[1] in sein Panarion auf. Ist nun Phrygien der nationale Boden des Montanismus, so ist damit auch der fremdartige, mantische Charakter der neuen Prophetie erklärt. Denn der in Phrygien heimische Kybeledienst zeichnete sich durch das orgiastische Streben aus, in bewusstlosem Zustande die Kundgebungen der Gottheit in sich aufzunehmen. Als ewig schaffende und lebenerzeugende Kraft der Natur bemächtigt sich Kybele des menschlichen Geistes mit unwiderstehlicher Gewalt, bewirkt das Aussersichsein (ἔκστασις) und einen dem Wahnsinne (μανία) und der Raserei (λύσσα) ähnlichen Zustand, der als der Göttin würdig und wahrhaft beseligend gilt[2]. Diese künstliche Abschwächung der menschlichen Natur durch die Ekstase offenbart sich auch ganz charakteristisch in der montanistischen Prophetensprache, die aus kurzen, abgebrochenen, zusammenhangslosen und dem aufgeregten Innern unmittelbar entströmten Aussprüchen besteht.

Wegen ihrer Eigenartigkeit wollen Schwegler und Hilgenfeld die montanistische Prophetie mit der Glossolalie identificiren[3]. Gegen eine solche Erklärung spricht schon die Auffassung der Zeitgenossen, wonach die montanistische Ekstasenform als eine Entartung der Prophetie und ihre Aussprüche als falsche Weissagungen verurtheilt wurden[4], aber auch die Ansicht der Montanisten selbst, welche darin eine „neue Prophetie" erblickten. Sodann ist die montanistische Prophetensprache so weit verständlich, dass sie nicht wie der Vortrag des Zungenredners einer Auslegung bedarf[5]. Tertullian selbst kennt das Charisma der Glossolalie und unterscheidet es auch von der Prophetie in seiner Aufforderung an Marcion, irgend welche wahre Propheten oder ein in der Ekstase gesprochenes

[1] Adv. haer. 48, 1.

[2] Näheres bei Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 27. Lfg. (Leipzig 1893) s. v. „Kybele" n. 6. Vgl. auch A. Harnack, Zur Abercius-Inschrift. Texte und Untersuchungen Bd. XII (Leizig 1895), H. 4, S. 24. 25.

[3] Tholuck a. a. O. S. 66. [4] Eus. l. c. V, 16.

[5] Vgl. 1 Kor 14, 5.

Gebet zur Beglaubigung seiner Sendung und Lehre aufzuweisen[1]. Doch mag der mit der Glossolalie verbundene Zustand der Begeisterung immerhin einen Vergleich mit der montanistischen Ekstase zugelassen haben und von den Montanisten zur Rechtfertigung der exorbitanten Form ihrer Prophetie benutzt worden sein.

Auch Tholucks Vermittlungsversuch, Tertullian habe die paulinische Prophetie im engern Sinne und die Glossolalie als zwei verschiedene Species der Prophetie im weitern Sinne aufgefasst, scheitert an der grundsätzlichen Ansicht Tertullians von der montanistischen Prophetie als der vollkommensten Geisteswirkung. Ausserdem lehrt ja Tertullian unter Bezugnahme auf die Ekstase des hl. Petrus[2], dass schon in der Natur der göttlichen Offenbarung an den menschlichen Geist die formelle Beschaffenheit der neuen Prophetie begründet sei[3].

Um ein vollständiges Bild von der damaligen kirchlichen Anschauung über die montanistische Prophetie zu gewinnen, ist noch der literarische Kampf gegen die neuen Propheten zu berücksichtigen. Inwieweit die spärlichen Angaben der Quellen eine bis in das Einzelne richtige Darstellung zulassen, muss dahingestellt bleiben, da keine von den montanistischen Vertheidigungsschriften, auf welche der Anonymus bei Eusebius[4], sodann Epiphanius[5] und Didymus[6] Bezug nehmen, erhalten blieb. Auch die von Themison, wahrscheinlich in Nachahmung des Apostels Johannes verfasste Ἐπιστολὴ καθολική ging verloren[7]. Die durch Tertullian, Epiphanius und Eusebius übermittelten Aussprüche montanistischer Propheten gewähren

---

[1] „Exhibeat itaque Marcion Dei sui dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu, sed de Dei spiritu sint locuti, qui et futura pronuntiarint et cordis occulta traduxerint. Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem dumtaxat spiritalem in ecstasi, id est amentia, si qua linguae interpretatio accessit.“ Adv. Marc. V, 8.

[2] Luc. 9, 33. [3] Adv. Marc. IV, 22. [4] Hist. eccl. V, 17, 1.

[5] Adv. haer. 48, 1. [6] De Trinit. III, 41.

[7] Eus. l. c. V, 18, 5.

aber wegen ihrer Dürftigkeit nur einen unvollkommenen Einblick. Doch lässt sich mit Sicherheit feststellen, dass die Forderung der Montanisten, ihrer Prophetie wegen des ekstatischen Charakters Glauben zu schenken, einmüthig zurückgewiesen wurde[1]. Ursprünglich mag wohl die Opposition nicht geklärt gewesen sein, insofern die einen eingedenk der Warnung des Herrn vor den falschen Propheten die Ekstase für Pseudoprophetie hielten, während andere wegen der Fortdauer der Charismen darin das Werk des Heiligen Geistes erblickten.

Nach Eusebius[2] und Hieronymus[3] trat als erster Schriftsteller gegen die Montanisten auf der von Serapion, Bischof von Antiochien, in seinem antimontanistischen Briefe an Caricus und Pontius erwähnte und von Eusebius als „starkes und unüberwindliches Rüstzeug" gerühmte Apollinarius[4] von Hierapolis in Kleinphrygien um die Mitte des 2. Jahrhunderts. Die erhaltenen Reste seines kirchlichen Sendschreibens bei Eusebius, dem es vorlag, lassen nur soviel erkennen, dass er gegen den Montanismus geschrieben, als Montanus und seine Prophetinnen noch am Leben waren und wegen ihres Weissagens das Aufsehen der Zeitgenossen erregten[5]. Beachtenswerth ist aber, dass Apollinarius in dieser Erklärung gegen die Montanisten nicht nur seine eigene Meinung niederlegte, sondern auch die eingeholten Zeugnisse der ganzen Brüderschaft wider die neuen Propheten beifügte[6]. Der sehr fruchtbare Schriftsteller Melito von Sardes verfasste zwei auf die neue Prophetie bezügliche, aber verloren gegangene Werke mit den Ueberschriften Περὶ προφητείας und (Τὰ) Περὶ πολιτείας

[1] Tertullian (Adv. Marc. IV, 22) bezeichnet diese ekstatische Form der Prophetie als Streitfrage zwischen den Montanisten und Psychikern. Cfr. Eus. l. c. V, 16.

[2] V, 16, 1. [3] L. c. c. 26.

[4] Ueber die Schreibweise Apollinaris, Apollinarius und Apolinarius s. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentlichen Canons, V. Theil (Erlangen 1893), S. 99 ff.

[5] Eus. l. c. IV, 27. [6] Ib. V, 19, 2.

τῶν προφητῶν[1]. Harnack[2] weist ihm wegen seiner strengen Lebenssitte eine dem Montanismus nicht ungünstige Stellung zu. Doch kann er bezüglich seiner Anschauung über die Prophetie nicht den Montanisten beigezählt werden[3]. Besass er doch selbst nach dem Zeugnisse des Polykrates von Ephesus[4] im Schreiben an Papst Victor und die römische Gemeinde die prophetische Gabe und wurde auch von den Katholikern als wahrer Prophet verehrt. Die Berufung Tertullians auf dessen Ansehen[5] schliesst nicht auch die Zustimmung desselben zur neuen Bewegung ein. Denn auch Miltiades wird von Tertullian als ecclesiarum sophista gerühmt[6]. Weil ihn aber Eusebius nicht unter den Gegnern des Montanismus aufführt, so mag er eine versöhnende Mittelstellung eingenommen haben wie Irenäus und die Gemeinde zu Lyon. Diese, von Kleinasien stammend und mit den Christen dortselbst in engster Verbindung stehend, fügte ihrem Berichte an die asiatischen und phrygischen Gemeinden über die Martyrer in der Verfolgung Marc Aurels ein eigenes motivirtes Urtheil über die montanistische Bewegung bei[7]. Zum nämlichen Zwecke wurde von Irenäus dem Papste Eleutherus in Rom ein Schreiben der Gemeinde übermittelt[8]. Eusebius theilt von diesen Actenstücken nichts mit, erwähnt aber das Gutachten der Lyoner Gemeinde an jener Stelle, wo er von Gemeinden spricht, die

---

[1] Eus. l. c. IV, 16, 2. Hier. De vir. illustr. c. 24.

[2] Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts. Texte und Untersuchungen Bd. I (Leipzig 1883), H. 1. 2, S. 242.

[3] Schwegler, Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts (1841) S. 146. 171.

[4] Eus. l. c. V, 24. Die Worte des Polykrates „ἐν ἁγίῳ πνεύματι πολιτευσάμενον" lassen auf prophetische Begabung schliessen, da sie auch für eine der weissagenden Töchter des Philippus gebraucht sind.

[5] Bei Hier. l. c. c. 24: „Huius (scil. Melitos) elegans et declamatorium ingenium laudans Tertullianus in VII libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano, dicit a plerisque nostrorum prophetam putari."

[6] Adv. Valent. c. 5. Vgl. Bonwetsch a. a. O. S. 21, Anm. 3.

[7] Eus. l. c. V, 3, 4; 4, 2. [8] Ibid. V, 3—4; 4, 2.

sich zur neuen Prophetie wegen der Fortdauer der Charismen günstig stellten. Da er auch als das Ziel der Sendung des Irenäus nach Rom die Vermittlung des Friedens bezeichnet[1] und das Urtheil der Confessores und der Gemeinde ein vorsichtiges und rechtgläubiges nennt, so kann dieses Gutachten nur eine reservirte Kritik der neuen Erscheinung enthalten haben. Die vom Schauplatze des Montanismus entfernt gelegene Gemeinde suchte jedenfalls auf die Gegner und Vertheidiger der neuen Prophetie „unter den Brüdern in Asien und Phrygien" versöhnend einzuwirken. Diesem Versuche einer Verständigung durch Irenäus entspricht auch seine Verurtheilung der extremen Haltung von Antimontanisten[2], während er die Ablehnung des Montanismus nicht namentlich ausspricht. Diese vermittelnde Stellungnahme kommt aber so wenig einer Anerkennung der neuen Prophetie gleich, als aus seinen Aeusserungen über die Inspiration auf eine strenge Theorie geschlossen werden kann. Er wahrt den übernatürlichen Ursprung der Prophetie, ohne ein mechanisches Verhältniss zwischen dem göttlichen Inspirator und dem menschlichen Factor zu lehren[3].

Ungefähr gleichzeitig mit Apollinarius[4] richtete Miltiades einen directen Angriff gegen die montanistische Ekstase mit seiner Schrift Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν, welche eine montanistische Gegenschrift hervorrief.

Ebenfalls dem 2. Jahrhundert angehörig[5], erblickte auch der ungenannte Presbyter bei Eusebius, dem wir die

---

[1] Τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκεν πρεσβεύειν. Eus. l. c. V, 3. 4.

[2] Adv. haer. III, 11, 9.

[3] Ibid. I, 13, 3. Die Propheten sind Träger des göttlichen Geistes IV, 14. Ebensowenig kann aus des Irenäus Aeusserungen über die charismatische Prophetie (l. c. II, 32, 4; V, 16, 1) eine mantische Auffassung der Inspiration gefolgert werden.

[4] Zahn a. a. O. Chronologie des Montanismus S. 56.

[5] Nach Funk (Art. „Montanismus" in Wetzer und Welte's Kirchenlexikon VIII [2. Aufl., Freiburg], 1830) trat der Anonymus mit seinem Werke um 193 auf.

Kunde über Miltiades verdanken[1], in der montanistischen Ekstase ein Zeichen der falschen Prophetie und eine Abweichung von der psychischen Beschaffenheit der biblischen Propheten. Weder Agabus[2] noch Judas und Silas[3], weder die Töchter des Philippus[4] noch die philadelphische Ammia und Quadratus hätten ekstatisch geweissagt[5]. Das Werk war einem gewissen Avircius Marcellus[6] gewidmet und umfasste drei Bücher. Der Verfasser kam mit der montanistischen Bewegung selbst in Berührung, da er sich mit einem Presbyter Zoticus von Otrus in Ostphrygien an einer Disputation über dieselbe im galatischen Ancyra betheiligt hatte[7]. Doch war er bezüglich der Anfänge des Montanismus auf Vorarbeiten angewiesen, die er auch sorgfältig benutzte.

Mehr gegen den Inhalt als gegen die Form der neuen Prophetie polemisirte Apollonius, ein kirchlicher Schriftsteller, vierzig Jahre nach dem Auftreten des Montanus blühend, als Themison, Genosse der Maximilla, Parteihaupt war[8]. Dessen Werk benutzte Eusebius aus der erwähnten Mehrheit[9] der antimontanistischen Schriften zu seiner geschichtlichen Darstellung der phrygischen Häresie. Gegen ihn richtete Tertullian sein siebentes Buch des verloren gegangenen Werkes über die Ekstase[10]. Nach dem Berichte des Prädestinatus im Kapitel über die Phrygier[11] sollen auch Papst Soter und Bischof Apollonius von Ephesus gegen die Montanisten geschrieben

---

[1] Eus. l. c. V, 17. [2] Apg. 11, 28; 21, 10. 11.

[3] Ebd. 15, 32. [4] Ebd. 21, 9.

[5] Hieronymus (De vir. illustr. c. 39) nennt als Verfasser dieser Schrift den Kleinasiaten Rhodon, ein Irrthum, der von einer Verwechslung mit dem bei Eusebius (l. c. V, 13) kurz vorher genannten Rhodon, Gegner Marcions, herrühren dürfte.

[6] Ueber die Identificirung des Avircius Marcellus mit Bischof Abercius von Hieropolis vgl. Bardenhewer a. a. O. § 17, Abs. 9, S. 104.

[7] Eus. V, 16, 5. [8] Ibid. V, 18, 1. [9] Ibid. V, 16, 1.

[10] Nach Hier. l. c. c. 37. 40. 53. Vgl. Nöldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians. Texte und Untersuchungen Bd. V (1889), Heft 2, S. 158.

[11] Haer. c. 26.

haben. Bei der mit Recht bezweifelten Glaubwürdigkeit des unbekannten Verfassers muss es dahingestellt bleiben, ob Apollonius Bischof gewesen, und ob Soter gegen die Montanisten schriftstellerisch thätig war. Tertullian[1] erzählt zwar, dass Praxeas den Bischof in Rom, der die montanistische Prophetie anerkannt hatte, durch falsche Berichte umstimmte und zur Zurücknahme der literae pacis veranlasste. Hierbei berief sich Praxeas auf das ablehnende Urtheil mehrerer Vorgänger des damaligen römischen Bischofs. Ob letzterer Papst Victor oder Zephyrin gewesen[2], lässt sich nicht ermitteln, wenngleich Tertullian gegen Ende seiner Schrift auf dieselben hinzuweisen scheint. Noch weniger ist aber nachweisbar, ob diese Ablehnung in Form einer schriftlichen Erklärung oder in der Lostrennung von der kirchlichen Gemeinschaft mit den Gemeinden in Kleinasien und Phrygien erfolgte. Die Annahme, Tertullian habe mit den sechs Büchern über die Ekstase eine Widerlegung Soters versucht, beruht auf einer Mittheilung des Prädestinatus (Kap. 86). Dieser schöpfte nämlich die Thatsache der Verurtheilung aus einem Buche, unter welchem man das verschollene Werk De ecstasi vermuthete[3]. Aus den Schriften Tertullians aber lässt sich die Bezugnahme auf ein Werk Soters nicht nachweisen[4].

Auch Hippolyt scheint gegen die montanistische Ekstasenform Stellung genommen zu haben. Wenigstens ist die Vermuthung nicht abzuweisen, dass die Schrift Περὶ χαρισμάτων durch die Ausschweifungen der montanistischen Propheten veranlasst wurde[5]. Ob und inwieweit aber dieses Werk, aus dem

[1] Adv. Prax. c. 1.

[2] Zahn (a. a. O. S. 51) entscheidet sich für Papst Victor und verlegt die montanistischen Verhandlungen in die zweite Hälfte seiner Regierung, ungefähr nach den Differenzen bezüglich der Osterfrage, um 194—199.

[3] Alzog, Handbuch der Patrologie (3. Aufl., Freib. 1876) S. 183.

[4] Nach Nöldechen (Abfassungszeit der Schriften Tertullians a. a. O. S. 157, Anm. 1) erwähnt Tertullian sein Werk De ecstasi zum erstenmal ausdrücklich Adv. Marc. IV, 22.

[5] Vgl. Lightfoot, The Apostolic Fathers Part I (1890), Vol. II, p. 400.

eingemeisselten Schriftenverzeichnisse Hippolyts auf einer Marmorstatue bekannt, im achten Buche der Apostolischen Constitutionen als Quellenschrift Aufnahme gefunden hat, lässt sich in Ermanglung von Beweisen nicht sicher bestimmen [1]. Sollte Hippolyt in einem grössern, verschollenen Werke, wovon das umfängliche Fragment gegen den Sabellianer Noëtus einen Bestandtheil bildete, die gleichzeitigen Häresien zu Ende des 2. und am Anfange des 3. Jahrhunderts bekämpft haben, so würde auch dieses zur Bestreitung des Montanismus Material enthalten haben. Nach dieser Hypothese erscheint es nicht unwahrscheinlich, dass Epiphanius bei seiner Darstellung des Montanismus (Adv. haer. 48) dieses Werk als Grundschrift benutzte [2]. In den Philosophumena theilt Hippolyt nur die für unsere Frage belangreiche, durch die frühern Schriftsteller aber bereits bekannte Thatsache von der Ueberordnung der montanistischen Propheten und deren Schriften über die Autorität der Apostel mit.

Soweit die vorgenannten Schriftsteller die Ekstase bekämpften, darf ihnen nicht eine Polemik gegen die ekstatische Form an sich und als Zeichen der falschen Prophetie zugeschrieben werden. Nur die montanistische Ekstase mit ihrer der mantischen Begeisterung ähnlichen Beschaffenheit, als die eigentliche und nothwendige Form der Prophetie und als Vehikel der vollkommenen Geistesausgiessung, erregte ihren Widerspruch. Infolge der montanistischen Streitigkeiten mag die Ekstase im allgemeinen in Misscredit gekommen sein [3],

[1] Funk, Die Apostolischen Constitutionen (Rottenburg 1891) S. 136—142.

[2] Iwanzow-Platonow, Die Häresien und Schismata der ersten drei christlichen Jahrhunderte (Moskau 1877) S. 167, Anm. 76. Nach Bonwetsch a. a. O. S. 38. Eine Untersuchung dieser Frage durch Rolffs (Urkunden aus dem antimontanistischen Kampfe. Texte und Untersuchungen Bd. XII [1895], Heft 4, S. 122 ff.) bietet als Resultat, dass die Quelle des Epiphanius Adv. haer. 48 von Hippolyt verfasst ist, und dass die grössere Schrift Hippolyts, welcher auch der Tractat gegen Noet angehörte, wahrscheinlich eine Bekämpfung des Montanismus enthielt.

[3] Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel a. a. O. II, 124, Anm. 38.

obgleich man auch in der Folgezeit nur an der Verurtheilung der montanistischen Ekstasenform festhielt. Doch entbehrt die Folgerung Harnacks, „dass man fortab ohne Ekstase prophezeite", jeder thatsächlichen Begründung, nachdem er selbst nachgewiesen[1], dass seit der montanistischen Krisis keine berufsmässigen Propheten mehr auftraten.

§ 4. Der gnostische und manichäische Inspirationsbegriff.

Auch die merkwürdigste Erscheinung der altchristlichen Zeit und die grösste Verirrung des menschlichen Geistes, der Gnosticismus mit seinen gigantischen Systemen von Irrthümern, wirft seine Schatten in die Entwicklung unseres Begriffes. Doch trat die Frage nach dem Wesen der Inspiration nicht in den Vordergrund seiner Lehren und Kämpfe, weil die Thatsache derselben auch bei den Gnostikern Anerkennung fand, soweit eine solche mit ihren buntfarbigen Systemen übereinstimmte. Der fundamentale Unterschied zwischen dem christlichen und gnostischen Inspirationsbegriffe liegt in der pantheistischen Anschauung der verschiedenen gnostischen Systeme, dass der menschliche Geist eine Abquellung vom höchsten göttlichen Wesen ist und wegen der Verwandtschaft mit diesem zur Beschauung höherer Dinge erhoben werden kann. Soweit ein Zusammenhang zwischen dem Gnosticismus und der griechischen Philosophie zutrifft, ist der Ursprung dieser Theorie in Philo zu suchen, der die Prophetie zu einer Versenkung des menschlichen Geistes in den göttlichen und zu einem jedem Geistesreinen erreichbaren natürlichen Producte auflöst. Im gleichen Sinne wird auch von den clementinischen Homilien die Prophetie jedem Frommen zugetheilt und die Offenbarung zu einem im menschlichen Bewusstsein aufgehenden göttlichen Lichte umgestaltet[2]. Dieselbe

[1] S. 123. 124. 127.

[2] Ἐν γὰρ τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ Θεοῦ τεθείσῃ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια, Θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπεται καὶ ἀποκαλύπτεται, τοῦ ἐνεργοῦντος τὸ κατ' ἀξίαν ἑκάστου εἰδότος. Hom. XVII, 18, ed. Schwegler. Stuttg. 1847.

Auffassung ist auch in der Schilderung niedergelegt, welche der judenchristliche Verfasser der Homilien von dem Glaubensbekenntnisse des hl. Petrus[1] an die Würde des Gottessohnes entwirft[2]. Ist demnach alle Wahrheit in der menschlichen Seele eingeschlossen, so bedarf sie nur einer göttlichen Anregung, um offenbar zu werden. Mit dieser Anschauung hängt auch die Polemik gegen die Träume und Visionen zusammen, welche nicht als übernatürliche Offenbarungsacte gelten und die untergeordnete Bedeutung eines rein äusserlichen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschenseele besitzen[3].

Als neues Moment aber wurde von den Homilien ein mit Selbstbewusstsein erfasstes und dem Propheten infolge göttlicher Erleuchtung dauernd innewohnendes Wissen in den Inspirationsbegriff aufgenommen. Diesem hohen Massstabe aber entsprachen nur einzelne Propheten, wie Adam, Henoch, Noe, Abraham, Isaak, Jakob und Moses, welche den Ehrennamen der „sieben Säulen" führten und vom Geiste Christi beseelt waren. Die übrigen, der weiblichen Linie entstammten Propheten besitzen den göttlichen Geist nur zeitweise und weissagen nur dunkel und in Widersprüchen[4]. Ein weiteres wesentliches Merkmal der letztern ist ihr mantischer Enthusiasmus[5]. Die clementinischen Homilien nahmen daher die christliche Auffassung von dem Ursprung der Theopneustie in Christus an, verwarfen aber gleich den Ebioniten alle alttestamentlichen Propheten, worunter sie im Anschlusse an die damalige Bezeichnung alle Offenbarungsträger mit Ausnahme der oben Genannten verstanden.

Ein zweiter wesentlicher Unterschied zwischen dem christlichen und gnostischen Inspirationsbegriffe liegt in der verschiedenen Auffassung des göttlichen Inspirators. In dieser

---

[1] Matth. 16, 13 ff. [2] Hom. l. c.

[3] Τὸ δὲ ἔξωθεν δι' ὀπτασιῶν καὶ ὀνυπνίων δηλωθῆναί τι ὅτι οὐκ ἔστιν ἀποκαλύψεως, ἀλλ' ὀργῆς, φαίνεται. Ibid.

[4] Ibid. 3, 13. 26.

[5] Τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιώντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀταξίας, τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κνίσσης ἐμφορουμένων. Ibid. 3, 13.

Frage sind die einzelnen gnostischen Systeme nach ihrer Stellung zum Alten Testamente zu beurtheilen, die wiederum durch verschiedene Momente bedingt war. Als solche kommen in Betracht der Gottesbegriff, der im höchsten Wesen den Urquell aller Vollkommenheit erblickt; ferner die Vorstellung vom Gotte der Juden auf Grund des Alten Testamentes und die Werthschätzung des Gesetzes und der Propheten.

Der Gnosticismus prägte nämlich die schon bei Philo sich offenbarende Neigung, den über alles erhabenen Jahveh von der Berührung mit der Welt ferne zu halten [1], dahin aus, dass die verschiedenen Aeonen als Producte der Selbstentfaltung des göttlichen Wesens die Vermittlung zwischen dem unbegreiflichen Urwesen und dem Endlichen schaffen und als Organe Gottes wirken mussten. Je weiter sich diese Emanationen vom Urgrunde des göttlichen Lebens entfernten und je selbständiger sie auftraten, desto unvollkommener wurde auch der Zweck der göttlichen Ausgestaltung durch sie erreicht.

Der Gegensatz des Gnosticismus zum Judenthume bedingte ferner, dass die alttestamentliche Offenbarung und Inspiration unvollkommenen Mittelwesen zugetheilt wurde, damit das Christenthum als die höchste Offenbarung des wahren Gottes erscheine. Je nach der Stellung dieser göttlichen Organe zu dem sich offenbarenden Gotte zerfällt auch der gnostische Inspirationsbegriff in zwei Hauptformen.

Marcion setzt den Gott des Alten Testamentes dem höchsten Wesen feindselig gegenüber und verwirft daher Gesetz und Propheten [2]. Andere hingegen erkennen in jenem ein Gott untergeordnetes und beschränktes Wesen, welches somit nur unvollkommen, unklar und in Widersprüchen inspiriren kann [3]. So wird nach dem Gnostiker Justin die Offenbarung des ἀγαθὸς θεός durch den Engel Baruch vermittelt [4]; Cerinth [5] hält wie

[1] Cfr. De opif. mundi I, 46. 48.

[2] Epiph. l. c. 42. Orig. In Io. tom. I, n. 14 (Migne XIV, 46 sqq.).

[3] Iren. l. c. I, 7, 3. Hippol. Philosoph. VI, 34. Vgl. Werner, Gesch. d. apologet. u. polem. Literat. I (Schaffhausen 1861), 535. 536.

[4] Hippol. l. c. V, 22 sqq. [5] Epiph. l. c. 28, 1.

Simon Magus[1] für die Ursache der Inspiration einen der weltschaffenden Engel, während der syrische Gnostiker Saturnin dieselbe theilweise auch dem Satan zueignet[2]. Der hellenisirende Gnostiker Valentin nimmt ein höheres Element in den Propheten an, welche desungeachtet Thoren und Unwissende bleiben, da der Demiurg ihr Inspirator ist[3].

Das eklektische Verfahren der Gnostiker bezüglich des Alten Testamentes, dessen Inhalt wegen angeblicher Widersprüche mit sich selbst und den Worten des Erlösers auf verschiedene Urheber zurückgeführt wurde, ward insbesondere auch auf die Propheten angewendet. Unter willkürlicher Zugrundelegung der alttestamentlichen Gottesnamen[4] theilten die Ophiten die einzelnen Propheten den verschiedenen Aeonen zu; so dem Jaldabaoth den Moses, Josue, Amos und Habakuk; Jao den Samuel, Nathan, Jonas und Micha; Sabaoth den Elias, Joel und Zacharias[5].

Die psychische Form der Inspiration wurde je nach den jüdischen bezw. heidnischen (platonischen) Einflüssen auf den Gnosticismus verschieden aufgefasst. So lassen die pseudoclementinischen Homilien die Verschmelzung des jüdischen und mantischen Inspirationsbegriffes deutlich erkennen, wenn sie nur den wahren, von Christus inspirirten Propheten ein Sprechen ohne Ekstase einräumen[6], den falschen Propheten hingegen, welche nur zeitweise und unvollkommen den göttlichen Geist besitzen, mantischen Enthusiasmus zuschreiben[7]. Die Verwandtschaft mit der heidnischen bezw. montanistischen Auffassung zeigt sich auch in dem syrisch-gnostischen Buche Pistis-Sophia und in den beiden gnostischen Werken Jeû. Dieser Darstellung zufolge sind die Propheten die unbe-

[1] Hippol. l. c. VI, 19. Iren. l. c. I, 22, 3.

[2] Hippol. VII, 28. Iren. I, 24, 1. 2. [3] Hippol. VI, 34.

[4] Iren. XXX, 10. Orig. C. Cels. VI, 31. 32.

[5] In ähnlicher Weise appropriirt Simon Magus die Inspiration der Propheten verschiedenen Potenzen, die in einer linken Potenz (ἀριστερὰ δύναμις) ausserhalb des Pleroma ihren Ursprung haben.

[6] Hom. VIII, 5—7. [7] III, 13.

wussten Vermittler des göttlichen Willens unter der Einwirkung der aus Jesus geflossenen Lichtkraft, welche durch ihren Mund weissagt[1].

Eine besondere Inspirationsgabe rühmt der Verfasser des ersten Buches Jeû den Jüngern des Erlösers nach. Diese waren in alle Mysterien eingeweiht und empfingen dieselben in der Form des Sprechens von Angesicht zu Angesicht, ohne bildliche Redeweise[2]. Diese Auszeichnung der Apostel hat ihren Grund in der apostolischen Geheimlehre, auf welche sich die Gnostiker beriefen, und in ihrer Unterschätzung der alttestamentlichen Prophetie. Andererseits sollen sich aber die Apostel nach gnostischer Anschauung auch wieder in religiöser Unkenntniss befunden und den Vorstellungen ihrer Zeit angeschlossen haben[3].

Der häretischen Gnosis gegenüber, welche hinsichtlich des Princips der Inspiration der Propheten und Apostel eine Verschiedenheit und sogar einen Gegensatz behauptete, musste die Einheit der beiden Testamente nach Ursprung und Inhalt nachgewiesen werden. Zu diesem Zwecke betonten die christlichen Apologetiker die Identität des göttlichen Inspirators, die sich am überzeugendsten in der Person des Logos oder vielmehr Christi ausprägte. Diese Berufung auf den Geist Christi in den Propheten lehnte sich an 1 Petr. 1, 11 an und bildete bei den apostolischen Vätern, den Apologeten und besonders bei Irenäus, der auch am schärfsten die typische Bedeutung des Alten Testamentes und die Darstellung des Offenbarungslogos im Alten Bunde lehrte[4], ein beliebtes Argument. Galt doch die heilsgeschichtliche Wirksamkeit desselben Christus, der litt und auferstand und zugleich als Logos im Alten Bunde sich offenbarte, als der höchste Wahrheits-

[1] Vgl. A. Harnack, Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. Texte und Untersuchungen Bd. VII (1891), Heft 2, S. 32. C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache. Ebd. Bd. VIII (1892), H. 1. 2, S. 461 ff.

[2] Schmidt S. 462 ff. [3] Iren. l. c. III, 12, 12. 13.

[4] Adv. haer. l. IV.

beweis des Christenthums[1]. Dieser Anschauung zufolge besteht daher zwischen der Theopneustie der Propheten und Apostel eine nur quantitative, nicht aber qualitative Verschiedenheit. In den Propheten, wie Novatian denselben Gedanken ausdrückt, wirkte der Geist nur zeitweise, sparsam und nach Mass, in den Aposteln hingegen immer, reichlich und ganz ausgegossen[2]. Ebenso begründet Irenäus die Superiorität der Apostel mit der Vollendung der Offenbarung durch Christus[3], welche eine vollkommenere Erkenntniss der Wahrheit erheischte als die prophetische Verkündigung, deren Unvollkommenheit schon in der bildlichen Redeweise der Propheten zum Ausdruck kommt[4]. Auf diesem Unterschiede der göttlichen Erleuchtung beruht die Verschiedenheit der beiden Testamente. Dieselbe ist eine formelle mit Rücksicht auf die Enthüllung des Alten Bundes im Neuen, aber auch eine graduelle[5], insofern eine grössere Fülle von Gnade und Wahrheit im Neuen Testamente niedergelegt ist. Ursprung und Inhalt sind aber beiderseits gleich, weil Christus der Hausvater ist, der die zwei Testamente hervorgebracht hat[6].

Von dem gnostischen Inspirationsbegriffe nicht wesentlich verschieden sind die Anschauungen des blutsverwandten Manichäismus. Der einigende Grundgedanke in beiden Systemen ist die Emanation des menschlichen Geistes aus dem göttlichen und die übernatürliche Einwirkung auf den Menschen zum Zwecke höherer Schauung, ja zur wesenhaften Einigung mit Gott selbst. Die Inspiration wie die Offenbarung im allgemeinen erscheint somit als ein rein natürlicher Vorgang. Dieser Ansicht entsprach auch das Verfahren der Manichäer,

---

[1] Iust. I. Apol. c. 30. Ebenso Melito von Sardes im Tractate „Ueber den Glauben". Otto, Corp. Apolog. IX, 420 (lat. Text).

[2] De Trinit. c. 10 (Migne III, 943).

[3] Iren. l. c. III, 11, 4. [4] Ibid. III, 1, 1; II, 22, 1.

[5] Una enim salus et unus Deus: quae autem formant hominem praecepta, multi et non pauci gradus, qui ducunt hominem ad Deum. Ibid. IV, 9, 3.

[6] III, 1, 14; cfr. IV, 9, 3.

wenn sie literarische Erzeugnisse der Heidenwelt mit der Heiligen Schrift und die Dichter und Philosophen mit den Propheten auf gleiche Stufe stellten[1].

Dagegen haben die Manichäer das Verhältniss zwischen den beiden Testamenten zur grellsten Dissonanz gesteigert. Nach Epiphanius[2] übertrug Mani denselben absoluten Dualismus, den er in seiner Principienlehre von Geist und Materie festhielt, auch auf die Heilige Schrift und erkannte in dem Inspirator des Alten Testamentes, der von den Gnostikern noch als eine beschränkte und unvollkommene Emanation angesehen wurde, das böse Princip[3]. Die Propheten selbst sind daher inspirirt vom Geiste „der Gottlosigkeit, Gesetzeslosigkeit und Finsterniss", ihre Rede ist voll Irrthum und steht im Gegensatze zur Erkenntniss, welche der in Mani erschienene Paraklet vermittelt[4]. Besondern Anstoss erregte Moses wegen Deut. 21, 23: „Verflucht ist von Gott, wer am Holze hängt." Man legte diese Stelle nicht im Sinne von Gal. 3, 13 aus, dass Christus den Fluch des Gesetzes, die Strafe der Sünde an unserer Statt auf sich nahm und sich so öffentlich zur Befreiung der Juden und Heiden am Kreuzesholze als Verfluchten hinstellte, sondern fand darin eine Entwürdigung Christi ausgesprochen[5].

Von dem einer jeden neuen Religion eigenen Bestreben geleitet, sich auf den Boden des Ursprünglichen und Alter-

---

[1] Walch, Ketzergeschichte I (Jena 1762), 741.

[2] Adv. haer. LXVI, 80.

[3] „Derjenige, der mit Moses, den Juden und Priestern redete, sei der Fürst der Finsterniss gewesen; daher sind die Christen, Juden und Heiden in der Verehrung desselben Gottes einander gleich.". . . Acta disput. s. Archelai c. Manete haeresiarcha c. 11 (Migne, P. Gr. X, 1448).

[4] Acta disp. c. 11. Vgl. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften (Leipzig 1862) S. 69. 100. Nach dem Zeugnisse des hl. Ephräm „wüthete er gegen Moses und die Propheten mit Schmähungen". K. Kessler, Mani. Forschungen über die manichäische Religion I (Berlin 1889), 302.

[5] „Si Spiritum Dei habuit, haec de Christo non dixit; si haec de Christo dixit, Spiritum Dei non habuit." Aug. C. Faust. 16, 5.

thümlichen zu stellen und dadurch die Grundlage historischer Berechtigung zu gewinnen, anerkannten auch die Manichäer nur solche als Propheten, welche als Vermittler jener Urreligion auftraten, deren Ueberreste im Heidenthum und Judenthum noch fortlebten[1]. Diesen Propheten rühmten sie hohe sittliche und intellectuelle Begabung nach, welche sie an den von ihnen verworfenen hebräischen Propheten vermissten[2].

§ 5. Die Alexandriner Clemens und Origenes.

Die Aufgabe der Apologeten, die Wahrheit und Einheit des Christenthums Heiden und Juden gegenüber zu vertheidigen und den Vorzug der christlichen Offenbarung vor der menschlichen Philosophie darzuthun, wurde auch von den beiden Hauptvertretern der alexandrinischen Katechetenschule, Clemens und seinem grössern Schüler Origenes, aufgenommen. Beide schliessen die apologetische Periode ab. Sie suchten die gesamte christliche Lehre in organischer Einheit und mit Zurückführung auf die Principien der Glaubens- und Sittenlehre darzustellen. Die Auffassung von der doppelten Geschichtschreibung des Reiches Christi, wovon die prophetische der evangelischen vorangeht, und die Selbstbegründung des Christenthums durch den Beweis der Weissagung, bedingten auch jetzt noch, mit der Prophetie vorzugsweise den Begriff der Voraussagung zu verbinden[3]. Doch wird hierbei die Receptivität der Propheten nicht mehr so

---

[1] Aug. l. c. 19, 3.

[2] „Exempla tantum vitae honestae et prudentiam et virtutem in prophetis quaerimus, quorum nihil in Iudaeorum fuisse vatibus, quia te non latuerit, sentio.“ Aug. l. c. 12, 1.

[3] Origenes unterscheidet aber zwischen Weissagung und Voraussagung, indem er erstere auf die Offenbarung des Logos in Christus und seinem Reiche (C. Cels. VII, 17 [M. XI, 1445]), letztere auf untergeordnete Dinge bezieht. Demnach stellt er die Weissagung höher und sieht in den Vorhersagungen nur einen Ersatz für die den Juden untersagte Befragung der Orakel. L. c. I, 36 (M. XI, 729).

sehr hervorgehoben wie durch Pseudo-Iustin und Athenagoras. Die Bestreitung der montanistischen Ekstase, gegen welche auch Clemens Stellung zu nehmen beabsichtigte[1], mag zur mildern Auffassung beigetragen haben. Noch mehr aber ist die letztere durch die Anschauung über die Nothwendigkeit der äussern Offenbarung beeinflusst worden, welche bei der Neigung der Alexandriner, die Uebereinstimmung der Heiligen Schrift mit der Philosophie zu beweisen, nicht schroff gewesen sein kann. Eine specielle Erörterung der Inspiration begegnet uns auch in dieser Periode nicht. Nur hatte die wissenschaftliche Vertheidigung des kirchlichen Glaubens auf Grundlage der Heiligen Schrift gegenüber den Häresien zur Folge, dass die Schriftinspiration in den Vordergrund trat. Doch mangelt auch hier eine einlässliche Darlegung, weil als ἀρχὴ πρώτη die Thatsache der Inspiration auch von den Gegnern anerkannt wurde, und die Polemik wegen der Fälschungen und Missdeutungen sich mehr auf die Auslegung der Heiligen Schrift beziehen musste.

Um den Inspirationsbegriff der beiden Alexandriner richtig beurtheilen zu können, ist ihre Stellung zur Offenbarung im allgemeinen zu berücksichtigen. Wie die Väter grösstentheils, waren auch sie in der Darstellung der kirchlichen Lehre von äussern Bedingungen abhängig, nämlich von der häretischen, den Glauben rationalistisch zersetzenden Gnosis, welcher die auf übernatürlichem Grunde erbaute Glaubenswissenschaft gegenübergestellt wurde. Um nun durch Anknüpfung an die philosophischen Ideen den Weg zum Christenthume zu bahnen, eignete Clemens noch mehr als Justin der Philosophie, soweit sie Wahres vorträgt, einen übernatürlichen Ursprung aus dem Offenbarungslogos und den Charakter der Vorbereitung auf Christus zu. So stellt er das Alte Testament und die griechische Philosophie in Parallele hinsichtlich ihres

[1] Ἀλλὰ καὶ οἱ Φρύγες· ἤδη γὰρ καὶ οὗτοι τοὺς τῇ νέᾳ προφητείᾳ μὴ προσέχοντας ψυχικοὺς καλοῦσι πρὸς οὓς ἐν τοῖς περὶ προφητείας διαλεξόμεθα. Strom. IV, 13 (M. VIII, 1300).

Ursprunges aus dem Logos, wenn er manche von den Philosophen erfasste Wahrheiten auf Lichtblicke durch den Logos als Offenbarungsvermittler (ἐναύσματά τινα τοῦ λόγου τοῦ θείου λαβόντες Ἕλληνες)[1] und anderes auf göttliche Einwirkung (κατ' ἐπίπνοιαν θεοῦ)[2] zurückführt. Dabei vergleicht er die Logosoffenbarungen mit einem unaufhörlichen, auf verschiedenes Ackerland herabträufelnden Regen, der sich bald reichlicher, wie in den Uroffenbarungen und der Heiligen Schrift, bald mangelhaft, in allen Abstufungen ergiesst[3]. Parallel erscheinen ihm das mosaische Gesetz und die Philosophie auch mit Rücksicht auf ihren pädagogischen Zweck. Die Philosophen hatten unter ihren Völkern dieselbe Aufgabe wie die Propheten bei den Juden, nämlich als Vorstufen auf den Eintritt der absolut göttlichen Offenbarung vorzubereiten. Wenngleich nun Clemens der Philosophie diese hervorragende religionsgeschichtliche Bedeutung zutheilt und ihren Wahrheitsgehalt theilweise als Logoswirkung erklärt, so will er dennoch den übernatürlichen Charakter der biblischen Offenbarung wahren, welche ihm, abgesehen von der Menschwerdung, die vollkommenste Manifestation Gottes und unersetzlich ist. Denn andererseits leitet er die philosophische Kenntniss vorzugsweise von der natürlichen Kraft der menschlichen Vernunft her und behauptet, um die unvergleichliche Würde des Alten Testamentes hervorzuheben, dass die griechische Philosophie ihren wahren Inhalt dem Alten Testamente entnommen habe[4]. Diese Philosophie ist ihm aber nicht die stoische, platonische, epikureische oder aristotelische, sondern alles, was von diesen Schulen Wahres gesagt worden ist und zur Gerechtigkeit und frommen Wissenschaft anleitet. „Dieses Auserwählte nenne ich Philosophie, aber alles übrige, was man durch menschliche Argumentationen entstellte und falsch prägte, bezeichne ich nicht

[1] Cohort. ad gent. c. 7 (M. VIII, 184).

[2] Ibid. c. 6 (M. VIII, 176). [3] Strom. I, 6 (M. VIII, 729).

[4] Ibid. VII, 3 (M. IX, 424); V, 11 (M. IX, 128). Cohort. c. 6 (M. VIII, 172).

als etwas Göttliches“ [1]. Soweit daher Clemens der Philosophie über ihren propädeutischen Werth hinaus eine der unmittelbaren Offenbarung und dem Alten Testamente gleichwerthige Stellung zugesteht, wäre sein Offenbarungsbegriff schwankend. Doch will er das übernatürliche Moment nicht abläugnen, wie namentlich seine Auffassung von Pistis und Gnosis zeigt [2]. Nach diesem Charakter seines Offenbarungsbegriffes ist auch seine Anschauung über die Inspiration zu beurtheilen.

Eine ähnliche Auffassung verräth Origenes, wenn er die Verwandtschaft zwischen Philosophie und Offenbarung von einem göttlichen Lichte im Menschen herleitet, welches diesem die allgemeinen Ideen von Gott und der Sittlichkeit vermittelte [3]. Zur Entwicklung dieser primitiven Offenbarung fordert er übernatürliche Hilfe, die ebenso wie jene im Logos ihren Ursprung hat. Auch adoptirte er die Anschauung Clemens', dass die Philosophen dem Alten Testamente Wahrheiten entlehnten [4]. Dieser übermässigen Anpreisung der Philosophie auf Kosten der unmittelbar göttlichen Offenbarung ist es ganz entsprechend, wenn er den Unterschied zwischen der einzelnen Frommen zu theil werdenden Erleuchtung und der Eingebung der Apostel nicht deutlich hervorhebt und ihn vielleicht nur als einen graduellen anerkennt [5]. Danach zu urtheilen hat er auch die Uebernatürlichkeit der Inspiration nicht streng gewahrt. Als ihm eigenthümlich kann aber noch folgendes bezeichnet werden.

Infolge seiner subordinatianisch gefärbten Trinitätslehre

---

[1] Strom. I, 7 (M. VIII, 732. 733).

[2] Vgl. Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit (2. Aufl., Freib. 1892) S. 107—109.

[3] C. Cels. VII, 44 (M. XI, 1484); I, 4 (M. XI, 661); III, 40 (M. XI, 972).

[4] Ibid. VII, 30 (M. XI, 1464).

[5] Ἔργον δέ ἐστι ἰδεῖν διαφορὰν τῶν ἐκ διαλειμμάτων πλειόνων χωρησάντων τὴν τῆς ἀληθείας κατάληψιν, καὶ βραχεῖαν ἐπίπνοιαν Θεοῦ· καὶ τῶν ἐπὶ πλεῖον θεοφορηθέντων, καὶ ἀεὶ μετὰ Θεοῦ ἑστηκότων, καὶ διὰ παντὸς ὑπὸ θείου πνεύματος ἀγομένων. Ibid. VII, 51 (M. XI, 1496).

führt er die Inspiration auf die ausschliessliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes zurück. Er versteht darunter nicht Appropriation einer den drei Personen gemeinsamen Thätigkeit nach aussen im Sinne der Väter, sondern theilt sie dem Heiligen Geiste zu, weil der wahre Gott (ὁ θεός) mit der menschlichen Natur nicht direct in Berührung tritt[1]. Die Abhängigkeit des Heiligen Geistes vom Sohne, der die Wahrheit nur unvollkommen ausstrahlt, ist ihm auch die Ursache, warum die Offenbarung nur ein trübes Spiegelbild des Vollkommenen im Jenseits ist[2]. Mit dieser Anschauung über das Princip der Inspiration stehen jene Stellen, in welchen er den Vater oder den Sohn durch die Propheten sprechen lässt, nur in einem scheinbaren Widerspruche. Denn die Inspiration durch diese göttlichen Hypostasen beruht ihm eigentlich auf einer Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Person des Vaters oder Sohnes oder unter deren Namen[3].

Die Ansicht des Origenes von der Inspiration als einer gesteigerten Erleuchtung der Frommen brachte es mit sich, dass er nach dem sittlichen Verhalten des Menschen die verschiedene Dignität der Theopneustie zu bemessen scheint. Schon Philo lehrt eine dreifache Abstufung dieser Gnade. Moses überragte alle Propheten, und diese theilten sich wieder in solche ab, welche auf ihre Anfrage eine göttliche Antwort erhielten, und in solche, welche ihre Verkündigung aus dem ihnen einwohnenden Heiligen Geiste schöpften[4]. Gegenüber dieser mehr mechanischen und formalen Unterscheidung stellt Origenes das Glaubensmass des Empfängers als eine Bedingung auf, welche ausser dem göttlichen Willen und dem zu erzielenden Nutzen für die Verleihung des Charisma in Betracht kam. Daher erscheinen die Charismen vorzugsweise als ein

[1] Orig. De princ. I, 3 (M. XI, 145 sqq.).

[2] Vgl. Schwane a. a. O. S. 135 ff. Redepenning, Origenes I (Bonn 1841), 255 ff.

[3] In Luc. hom. 3 (M. XIII, 1808); In Io. tom. II, n. 6 (M. XIV, 125); In Num. hom. 6, n. 3 (M. XII, 608).

[4] De vita Mosis III, 23.

Privilegium der Frommen[1]. Mit dieser starken Betonung des ethischen Momentes, die auch noch an andern Stellen hervortritt[2], will jedoch Origenes die Abhängigkeit der Inspirationsgnade von der göttlichen Machtvollkommenheit nicht bestreiten. Denn in Uebereinstimmung mit 1 Cor. 12, 11 lehrt er auch, dass nicht jeder ein seinem Glauben entsprechendes Gnadenmass zu seinem oder anderer Nutzen empfängt, während andere trotz ihrer Unwürdigkeit die Prophetengabe erhielten[3].

Die Thätigkeit des göttlichen Inspirators stellt Origenes als eine solche Einwirkung auf die Propheten dar, dass sie durch Gott erfüllt und durchsichtigern Geistes wurden und einen hellern Glanz annahmen[4]. Diese Ausdrücke entsprechen dem Mysterium des theistischen Gottesbegriffes und der vollkommenen göttlichen Herrschaft über die menschliche geistige Thätigkeit. Andererseits werden sie auch der menschlichen Selbstthätigkeit und Eigenart der inspirirten Organe gerecht. Während sich also Origenes von dem bisher üblichen, aber missdeutbaren Vergleiche der Inspiration mit einem Instrumente und seinem Spieler frei machte, bezeichnet noch Clemens

---

[1] Οὐδὲν δὲ θαυμαστὸν τὸ γενεαῖς τισι προφήταις γεγονέναι, ὑπερέχοντας ἐν τῇ παραδοχῇ τῆς θειότητος, διὰ τὸν ἐπὶ πλεῖον εὔτονον καὶ ἐῤῥωμένον βίον, ἑτέρων προφητῶν τινων μὲν κατ' αὐτούς, ἄλλων δὲ προγενεστέρων ἢ μεταγενεστέρων. C. Cels. IV, 8 (M. XI, 1037).

[2] De princ. II, 7 (M. XI, 217); In Rom. III, 3 (M. XIV, 933); In Rom. IX, 3 (M. XIV, 1214).

[3] In Io. tom. 28, n. 12 (M. XIV, 1706); C. Cels. I, 6 (M. XI, 665); IV, 96 (M. XI, 1174). An letzterer Stelle vergleicht Origenes die Gabe der Weissagung, welche Guten und Bösen verliehen werden kann, mit der Kunst des Arztes und des Steuermannes, welche ebenfalls vom moralischen Verhalten unabhängig ist.

[4] Ὑπὸ θείου Πνεύματος πληρώσαντος τὰς τῶν καθαρῶν Προφητῶν ψυχάς, ταῦτα λελέχθαι. C. Cels. III, 81 (M. XI, 1027). Οἱ ἐν Ἰουδαίοις προφῆται, ἐλλαμπόμενοι ὑπὸ τοῦ θείου Πνεύματος τοσοῦτον, ὅσον ἦν καὶ αὐτοῖς τοῖς προφητεύουσι χρήσιμον, προαπέλαυον τῆς τοῦ κρείττονος εἰς αὐτοὺς ἐπιδημίας· καὶ διὰ τῆς πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτῶν, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, ἀφῆς τοῦ καλουμένου ἁγίου Πνεύματος διορατικώτεροί τε τὸν νοῦν ἐγίνοντο καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι. L. c. VII, 4 (M. XI, 1425).

die Propheten als „Werkzeuge der göttlichen Stimme“ [1] und gebraucht die Analogie vom Hauch in die Flöte [2]. Origenes erblickt auch in der Erhaltung des Selbstbewusstseins im Propheten ein Kriterium der wahren Prophetie. In der Polemik gegen Celsus, welcher die Weissagungen der Pythia, der Branchiden und des Jupiter Ammon den biblischen Prophetien gleichstellte, verweist er auf den Unterschied der Form bei der göttlichen Eingebung und der heidnischen Seherkunst [3]. So hielt sich Origenes von der platonischen Ueberspannung des göttlichen Factors im Begriffe der Prophetie frei, obwohl er nach Analogie der platonischen Trichotomie die bekannte Lehre des dreifachen Schriftsinnes ausbildete. Jedenfalls nahm er auch gegen die Ekstase der montanistischen Prophetie Stellung, da er den formellen Unterschied zwischen der biblisch-prophetischen und der mantischen Inspiration so bestimmt hervorhebt. Doch kann mit directem Zeugnisse nur nachgewiesen werden, dass er gegen das Auftreten der montanistischen Prophetinnen in den Versammlungen polemisirte [4].

Während Origenes das Verhältniss des göttlichen und menschlichen Factors richtig auffasste, soweit es sich um Pro-

[1] Strom. VII, 18 (M. IX, 401).

[2] Αὐλὸς διὰ τὸ Πνεῦμα· ἵν' ἡ μὲν κρέκῃ, τὸ μὲν ἐμπνέῃ. Cohort. c. 1 (M. VIII, 60).

[3] Εἰ δὲ ἐξίσταται, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῇ ἐστιν ἡ Πυθία, ὅτε μαντεύεται· ποδαπὸν νομιστέον πνεῦμα, τὸ σκότος καταχέαν τοῦ νοῦ καὶ τῶν λογισμῶν, ἢ τοιοῦτον ὁποῖόν ἐστι καὶ τὸ τῶν δαιμόνων γένος. . . . C. Cels. VII, 4 (M. XI, 1425). Cfr. In Ez. hom. 6, n. 1 (M. XIII, 709). Die geistige Kraftentfaltung des Propheten im Zustande der Inspiration stellen Clemens und Origenes unter dem Bilde des Hörens dar. Strom. V, 1 (M. IX, 10). C. Cels. VII, 34 (M. XI, 1468 sqq.). Nach Clemens knüpft die Inspiration an die Eigenthümlichkeit der menschlichen Vernunft an. Unter dieser versteht er auf Grund der platonischen Trichotomie die dem Höhern und Uebersinnlichen zustrebende Thätigkeit der Seele im Unterschiede von der Fähigkeit der Sinnesperception und der den zeitlichen Dingen zugewandten leiblichen Seele. Strom. II, 11 (M. VIII, 985). Näheres bei Schwane a. a. O. I, 355.

[4] Catenae in Pauli Ep. ad Cor. ed. Cramer (Oxonii 1841) p. 279. Vgl. Bonwetsch a. a. O. S. 47, Anm. 1.

phetie handelte, unterliegt dagegen sein Begriff der Schriftinspiration bedenklichen Schwankungen. Nur um die Inconsequenz dieses grossen Alexandriners darzuthun, soll noch kurz darauf hingewiesen werden. Origenes anerkennt die Thatsache der Inspiration in ihrer Ausdehnung auf die ganze Heilige Schrift[1]. Sein Bestreben jedoch, allenthalben tiefe Geheimnisse und erhabene Wahrheiten in ihr zu finden, führte ihn zu einer strengern Auffassung, welche sich in überschwänglichen Lobeserhebungen der Heiligen Schrift ausspricht[2]. Dieselbe übertriebene Anforderung an die Heilige Schrift, welche in jedem Buchstaben Spuren der göttlichen Weisheit besitzen soll[3], veranlasste ihn aber auch nach der bekannten Wahrheit von der Berührung der Gegensätze zu einer gewaltsamen und willkürlichen Behandlung des Textes, welcher nur eine laxe Auffassung der Inspiration entsprechen kann. Eine solche wäre auch zu erwarten nach der Stellung, welche er, wie Clemens, der Philosophie und ihrer Bedeutung für die Wahrheitserkenntniss der Heiden einräumt. Dagegen hätte seine Anschauung von der Offenbarung, welche von dem zu Alexandrien beliebten Vermittlungsversuche zwischen der griechischen Weisheit und der Lehre des Alten Testamentes abhängig war, zu einem strengen Inspirationsbegriffe führen müssen. Infolge dieser schwankenden Haltung wurde auch

---

[1] Dem Vergleiche, den Celsus zwischen Plato und den Propheten und Aposteln anstellt, hält Origenes entgegen, dass diese infolge göttlicher Erleuchtung besser als Plato wussten, was und wie sie schreiben und worüber sie Stillschweigen bewahren sollten. C. Cels. VI, 6 (M. XI, 1297).

[2] „Sacra volumina Spiritus plenitudinem spirant, nihilque est sive in prophetia, sive in lege, sive in Evangelio, sive in Apostolo, quod non a plenitudine divinae maiestatis descendat.“ In Ier. hom. 21, n. 2 (M. XIII, 536). Aehnlich hom. 39 (M. XIII, 542 sqq.).

[3] Er verbindet mit jedem Buchstaben und Schriftzeichen eine vom Heiligen Geiste intendirte Bedeutung und vergleicht dieselbe mit der Brauchbarkeit einer jeden Pflanze und mit den Functionen der einzelnen Glieder am menschlichen Leibe. Philoc. c. 10; Hom. 39 in Ier. ed. I. A. Robinson (Cambridge 1893) p. 58. 59.

Origenes als Vertreter der Verbalinspiration und der laxen Theorie angezogen und ist daher jedenfalls kein verlässiger Zeuge der Tradition.

§ 6. Die Neualexandriner.

Im Zeitalter der Apologeten galt als Princip der Inspiration der Logos. Durch diese Appropriation war die Einheit der beiden Offenbarungen, welche im Verhältnisse von Weissagung und Erfüllung aufgefasst wurde, verbürgt; zugleich aber lag darin die Identität der Inspiration gegenüber der Trennung der beiden Testamente durch die Gnostiker ausgesprochen. Schon Justin und insbesondere Origenes theilen aber die Wirksamkeit des prophetischen Geistes der dritten göttlichen Hypostase zu. Nur ist bei letzterem zu berücksichtigen, dass er den Heiligen Geist zwar aus dem Bereiche des Geschöpflichen ausnimmt, in seinem Verhältniss zum Vater und Sohne aber herabdrückt. Doch wurde in Hinsicht auf die gemeinsame Thätigkeit der drei Hypostasen die Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht so scharf abgegrenzt, dass sie die Mitthätigkeit des Logos ausschloss. Methodius, Bischof von Olympus, eignet dem Heiligen Geiste die Anregung der Propheten zu und dem Logos die Vermittlung des Gesetzes[1]. Die Worte der Propheten sind daher Aussprüche des Geistes der Weisheit[2], und die Heilige Schrift ist specielles Eigenthum des Heiligen Geistes, ihres Urhebers, gegen welchen sich jeder durch eine falsche und missbräuchliche Auslegung auflehnt. Wie aber der Erlösungsthätigkeit des Logos die vermittelnde und vollendende Wirksamkeit des Heiligen Geistes zur Seite tritt, so sind auch die Weissagungen ein Product

[1] Οἱ γὰρ δύο κλάδοι τῶν δύο ἐλαιῶν ὁ νόμος εἰσὶ καὶ οἱ προφῆται τὸ σχοίνισμα τῆς κληρονομίας ἐπικληθέντες, οὓς ἐβλάστησεν ὁ Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.... Sympos. or. X, n. 6, ed. A. Jahnius (Halis Saxon. 1865) p. 48.

[2] Ps. 44, 15 wird als Ueberlieferung des Heiligen Geistes bezeichnet. Sympos. or. VII, n. 9, l. c. p. 33. Jer. 13, 23 ist Ausspruch einer göttlichen Stimme. De autexusio l. c. p. 63. Cfr. De resurr. c. 26, l. c. p. 77, u. a. St.

der beiden Hypostasen[1]. Die Vermittlung der reinen und unvergänglichen Wahrheit durch den Logos stellt Methodius bildlich als eine Vermählung mit den Seelen der Propheten dar. Diese vergleicht er mit den Concubinen im Hohen Liede (6, 7. 8). Die Frucht dieser Verbindung soll der Geist des Heiles in den heiligen Schriften sein[2]. Der Logos ist daher dieser Auffassung zufolge der Spender der inspirirten Wahrheit, während der Heilige Geist die prophetische Verkündigung nach aussen anregt. Die Anschauung von dem ungetrennten und untrennbaren Zusammenwirken der göttlichen Hypostasen kommt aber wieder zum Ausdruck, wenn Methodius auch Schriftstellen ihrem Inhalte nach als Aussprüche des Heiligen Geistes bezeichnet[3] und ihm die Mittheilung der väterlichen Schätze an die Menschen und die Unterstützung der heiligen Reden überträgt[4].

Die Schriftsteller der Folgezeit appropriiren die Inspiration ausschliesslich dem Heiligen Geiste, eine Anschauung, welche auch vom zweiten ökumenischen Concil (381) in die Worte formulirt wurde: qui (scil. Spiritus s.) locutus est per Prophetas[5].

---

[1] Vgl. Pankow, Methodius von Olympos, in Katholik 1887, II, 124.

[2] Sympos. or. VII, n. 3, l. c. p. 31.

[3] Z. B. Weish. 4, 1. 2. L. c. or. I, n. 3, p. 13.

[4] Ἀτὰρ δὴ καὶ τὸ τῆς σοφίας νοερὸν πνεῦμα καὶ ἅγιον καὶ μονογενές, ἀπὸ τῶν πατρῴων ἄνωθεν πράως, καταπνεόμενον θησαυρῶν, πάσαις ἡμῖν λιγυρὸν οὖρον πνεῦσαν γνώσεως ἐπαρκέσει τὸν δρόμον ἀλύπως ἀπευθῦναι τῶν λόγων. L. c. or. VIII, n. 1, p. 30. Ebenso bezeichnet er die Propheten bei Anführung ihres Zeugnisses für die Erschaffung des menschlichen Leibes aus dem Staube der Erde als πᾶς ὁμώγλωσσος αὐτῷ τῆς πνευματικῆς φωνῆς τῶν προφητῶν χόρος. De resurr. II, 10. Vgl. Bonwetsch, Methodius von Olympus I (Erlangen und Leipzig 1891), 211. Daneben finden sich wieder Stellen, in welchen die Inspiration ganz allgemein Gott zugeschrieben ist, z. B. θεοφορούμενοι ἅγιοι προφῆται. Fragm. in Iob 28, 13. Vgl. Bonwetsch a. a. O. S. 351. In der von Bonwetsch dem altslavischen Corpus Methodianum entnommenen und in deutscher Uebersetzung gebotenen kleinen Abhandlung über den Igel (Kap. 8) wird der Evangelist Johannes θεολόγος genannt, an einer andern Stelle θεωλογικώτατος τῶν εὐαγγελιστῶν ἀποστόλων. Pitra, Anal. III (Paris. 1883), 610.

[5] Mansi, Coll. Conc. III, 566.

Dass diese Zueignung an den Heiligen Geist erst später allgemein wurde, ist im Dogma vom Heiligen Geiste selbst begründet, welches, nicht in so unmittelbarem Zusammenhange mit der Schöpfungs- und Erlösungslehre stehend, erst nach Lösung dieser Cardinalfragen seine vollkommene Entwicklung fand.

In Uebereinstimmung mit Origenes anerkennen auch die Neualexandriner die menschliche Selbstthätigkeit unter dem Einflusse der Inspiration, eine Anschauung, die seit dem Widerspruche gegen die montanistische Ekstase von allen Vätern festgehalten wurde. Insbesondere sucht Basilius in der Einleitung zu seiner Erklärung des Propheten Isaias die mechanische Auffassung aus innern Gründen abzuweisen. Er vergleicht den göttlichen Act der Inspiration mit einem Lichte, welches, von Gott dem Propheten eingesenkt, die geistige Sehkraft nicht blendet, sondern an dieser ihren natürlichen Anschliessungspunkt hat und sie zur intensivern Bethätigung steigert[1]. Wegen dieses den zeitlichen Horizont überragenden Scharfblickes führten die Propheten auch den Namen Seher[2]. Mit Recht weist auch Basilius auf den Widerspruch hin, welchen die Annahme von einem rein werkzeuglichen Verhältnisse des menschlichen Factors zum göttlichen Inspirator in sich schliesst. Die Propheten sollen andere belehren, während sie selbst des Verständnisses ihrer Worte entbehren müssten. Auch ihm ist die Unterdrückung des Selbstbewusst-

[1] Ἀλλ' οὔτε τὸ φῶς τυφλότητα ἐμποιεῖ, ἀλλὰ τὴν ἐκ φύσεως ἐνυπάρχουσαν ὁρατικὴν δύναμιν διεγείρει· οὔτε τὸ Πνεῦμα σκότωσιν ἐμποιεῖ ταῖς ψυχαῖς, ἀλλὰ πρὸς τὴν τῶν νοητῶν θεωρίαν τὸν ἀπὸ τῶν τῆς ἁμαρτίας κηλίδων καθαρεύοντα νοῦν διανίστησι. In Is. prooem. (M. XXX, 125). Cfr. In Is. 13, 1 (M. XXX, 568). Ebenso nennt Eusebius den Psalmisten ἄρτι (γὰρ) φωτισθεὶς διὰ τῆς τοῦ Πνεύματος παρουσίας, ἐν ἡμέρᾳ τε θείου φωτὸς γενόμενος. . . . In Psalm. 56, 8—12 (M. XXIII, 513). Cfr. Athanas. In Ps. 85 (M. XXVII, 373).

[2] In Is. 13, 1 (M. XXX, 568). Mit Beziehung auf die Eigenthümlichkeit der prophetischen Schauung, in welcher das Zukünftige als gegenwärtig erscheint, ist der Ausdruck „Seher" in der Einleitung zu diesem Commentare erklärt (M. XXX, 124).

seins ein Kriterium der dämonischen Inspiration. Denn die Verwirrung des menschlichen Geistes, die Lähmung seiner Thätigkeit und die Täuschung der Sinne, welche nur unwirkliche Vorgänge und Gestalten wahrnehmen, sei ein Ausfluss dämonischer Macht[1]. Es ist hier, wie bei den Vätern durchweg, nur die dämonische Inspiration in Gegensatz zur biblisch-prophetischen Theopneustie gestellt, nicht aber auch die auf natürlicher Disposition beruhende Erscheinung des Hellsehens berücksichtigt[2]. Wenn nun die Väter die heidnische Mantik nur als wesenloses Schattenbild und als dämonisches Zerrbild der israelitischen Prophetie gelten lassen, so sind dadurch ihre Anschauungen über den psychischen Zustand der biblischen Propheten nicht entwerthet. Denn es lag nicht in ihrer Absicht, die Ursache der mantischen und biblisch-prophetischen Inspiration festzustellen, sondern nur den formellen Unterschied zwischen den beiden Arten der Theopneustie nachzuweisen. Basilius insbesondere will an obiger Stelle nicht erst den übernatürlichen Ursprung der Inspiration des Isaias mit dem formalen Moment der Erhaltung der geistigen Activität begründen, sondern nur die Meinung ablehnen, dass der göttliche und dämonische Inspirator auf den menschlichen Geist in gleicher Weise einwirken.

Eingehend handelt Basilius von den natürlichen Bedingungen zur Erlangung der Prophetengabe. Ohne diese zu einem menschlichen Geisteserzeugnisse zu erniedrigen, eignet er sie zunächst doch nur sittlich hochstehenden Männern zu. Schon für die charismatische Wirksamkeit des Heiligen Geistes im allgemeinen fordert er als natürliche Voraussetzung eine sittliche Vorbereitung und die Tugend des Glaubens[3]. Die Pro-

[1] Basil. In Is. 13, 1 (M. XXX, 568).

[2] Nach Tholuck (Die Propheten und ihre Weissagungen S. 1) ist es eine von den Alterthumsforschern und Philologen allgemein anerkannte Thatsache, dass den heidnischen Weissagungen eine Realität zu Grunde lag, mögen auch Betrug und Selbsttäuschung vielfach mitgewirkt haben. Vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie S. 187.

[3] Πᾶσι μὲν γὰρ πάρεστι τὸ ἅγιον Πνεῦμα· ἀλλὰ τοῖς μὲν καθαρεύουσι τῶν

pheten insbesondere aber sollten nicht blosse Vermittler der Offenbarung sein, sondern zu Spiegeln der göttlichen Wirksamkeit werden und im heiligen Wandel vollständig und ungetrübt das Abbild ihrer Worte darstellen. Bileam und Kaiphas waren nur aus Opportunitätsgründen und ausnahmsweise zu Organen Gottes bestellt: der eine in seiner Eigenschaft als heidnischer Seher, der andere als Hoherpriester[1].

Zur Bezeichnung des geheimnissvollen Vorganges der Offenbarungsinspiration gebrauchen die Neualexandriner die bekannten Bilder vom Unterrichte[2], von der Erleuchtung[3] und Einsprechung[4]. Zur Veranschaulichung der Inspiration

---

παθῶν τὴν ἰδίαν ἐμφαίνει δύναμιν. Δεῖ δὲ πρὸς τῇ καθαρότητι καὶ τὸ ὁμαλὸν τῆς εὐσταθοῦς καταστάσεως ἐπιδείκνυσθαι. In Is. prooem. n. 3 (M. XXX, 121). Ebenso n. 4 (M. XXX, 125). Cyrillus von Jerusalem hält den Glauben für eine dem Empfange der Charismen congruente Voraussetzung, wenn sie auch ohne menschliches Verdienst verliehen werden. Catech. 17, n. 37. Mit diesen Anschauungen über die Erlangung der Prophetengabe können die tiefsinnigen Erörterungen Gregors von Nyssa über die Disposition für die mystische Ekstase in Vergleich gebracht werden. Für die damalige Auffassung der Ekstase überhaupt ist aber besonders beachtenswerth, dass der Nyssener, abweichend von Plotin, an den er sich sonst theilweise anlehnt, das Fortleben des Selbstbewusstseins in der mystischen Ekstase annimmt. Vgl. Fr. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor v. Nyssa (Münster 1896) S. 94—97.

[1] Basil. l. c. n. 4.

[2] Καὶ τὸ κατὰ τὸ πάθος τοῦ Κυρίου μυστήριον διδαχθείς (scil. David). Greg. Nyss. In Ps. c. 10 (M. XLIV, 537). Aehnlich Eus. In Ps. 60, 9 (M. XXIII, 584) und besonders In Ps. 112, 1. 2: Ὡς ἀγνοοῦσι τοῖς παισὶν ὅπως χρὴ τὸν Κύριον ὑμνεῖν, τὸ προφητικὸν Πνεῦμα δίκην παιδαγωγοῦ καὶ διδασκάλου τὰς φωνὰς αὐτὰς παραδίδωσιν (M. XXIII, 1349).

[3] Basil. In Is. prooem. (M. XXX, 125). Athanas. In Ps. 85 (M. XXVII, 373).

[4] Greg. Naz. Or. II. De fuga, n. 1 (M. XXXV, 408). Hierher können noch bezogen werden Eus. In Ps. 60, 9: τοῦ ἁγίου Πνεύματος τῇ τοῦ Δαυὶδ ὑφηγήσαντος ψυχῇ (M. XXIII, 548); In Ps. 3: ἐν θείῳ Πνεύματι ψάλλειν (XXIII, 92); In Ps. 52, 7: ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀποκαλύψεως (XXIII, 460). Athanas. Ep. ad Marc.: τὸ Πνεῦμα τὸ λαλῆσαν ἐν ἁγίοις (XXVII, 41). Didym. In 1 Io.: τῶν Ἀποστόλων ἐν Χριστῷ λαλούντων (XXXIX, 1794); In Ps. 118: προφήτης οὖν Πνεύματι ᾄδων φησίν (XXXIX,

in Verbindung mit Vision vergleicht Basilius diese göttliche Einwirkung mit der geistigen Regsamkeit des Menschen im Traumesleben[1]. Diese Analogie ist zutreffend, insofern in beiden Fällen ein Zurücksinken vom äussern Sinnesleben in das Innere des Menschen eintritt. Ebenso ist der Vergleich zulässig mit Rücksicht auf den Inhalt, welcher in der prophetischen Schauung ebensowenig äusserlich ist als der im Traume vom innern Sinnesleben festgehaltene Gegenstand. Eine Verschiedenheit aber besteht bezüglich des Ursprunges des Inhalts und der psychischen Beschaffenheit des Träumenden und des Propheten. Auf die gesteigerte intellectuelle Thätigkeit des letztern weist Basilius am Schlusse dieser Erörterung und an einer andern Stelle[2] hin.

Die dargelegte Auffassung der Neualexandriner von der prophetischen Inspiration lässt die göttliche Thätigkeit und menschliche Mitwirkung unbeschadet ihrer Eigenthümlichkeiten zur Geltung kommen. Dem Propheten wird nicht mehr ein absolut receptives Verhalten der göttlichen Einwirkung gegenüber zugeschrieben, wenn auch mit dem Worte „Prophetie" der Begriff der Vorherverkündigung verbunden wird[3].

Dagegen zeigt sich bei diesen Schriftstellern dieselbe Inconsequenz bezüglich der Schriftinspiration wie bei Origenes. Infolge des engen Anschlusses an die exegetische Methode und die Schriftauffassung des grossen Alexandriners ist das anthropologische Moment nicht immer gehörig gewürdigt. Eusebius[4], Gregor von Nazianz[5] und Basilius[6] scheinen die

---

1576). Basil. In Hexaem. hom. 1: ἀκούσωμεν ἀληθείας ῥημάτων οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας ἀνθρωπίνης, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς Πνεύματος λαληθέντων (XXIX, 5). Greg. Nyss. In Ps. c. 10: τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐντιθέντος τῷ Δαυῖδ (XLIV, 541).

[1] Basil. In Is. prooem. (M. XXX, 124).

[2] Ibid. c. 2 (M. XXX, 229); c. 13 (M. XXX, 565. 568).

[3] Ibid. c. 3 (M. XXX, 284).

[4] In Ps. 112, 1. 2 (M. XXIII, 1349).

[5] Or. 2, n. 105 (M. XXXV, 504).

[6] In Is. 2 (M. XXX, 237).

Inspiration auf die Silben und Buchstaben der Heiligen Schrift auszudehnen. Mit Rücksicht auf andere Stellen jedoch, welche einen Einfluss des Hagiographen ausdrücklich anerkennen[1], dürfte die Vorstellung nicht ganz abzuweisen sein, dass die Väter mit solchen Aussprüchen weniger die Inspiration der Heiligen Schrift als die Bedeutung selbst der kleinsten Dinge im Dienste des Ganzen und die alles überwachende göttliche Vorsehung hervorheben wollten.

§ 7. Die antiochenische Schule.

Im Gegensatz zur alexandrinischen Schule, welche mehr der intuitiven, dem Mystischen sich zuneigenden Geistesrichtung zugethan war, herrschte in der antiochenischen Schule die reflectirende, nüchterne und verstandesmässige Auffassung vor. Sie bildete sich aus der Opposition gegen die übertriebene alexandrinische Schrifterklärung heraus und übte bereits auf die Schüler des Origenes einen mässigenden Einfluss aus. Mit der allegorisirenden Exegese und mit dem Bestreben, in der ganzen Heiligen Schrift Mysterien zu finden, hing eine scharfe Betonung des göttlichen Factors in der Theopneustie enge zusammen. In der antiochenischen Schule hingegen führte die grammatikalisch-historische Erklärung mehr zur Trennung des Göttlichen und Menschlichen, einer Theorie, welche durch Theodor von Mopsueste am schärfsten ausgeprägt wurde.

Origenes wurde durch sein Bestreben, mittels der allegorisirenden Schrifterklärung das Ansehen der heiligen Bücher nach allen Seiten hin zu wahren, dazu geführt, einzelnen Schriftstellen den Literalsinn abzusprechen. Zu gleichem Resultate gelangte auch Theodor, aber auf entgegengesetztem Wege. Das Buch Job und das Hohe Lied strich er wegen angeblich

[1] Nach Eusebius (Hist. eccl. III, 24 [M. XX, 264]) unterschied sich der hl. Paulus von den übrigen Aposteln durch seine sprachliche Gewandtheit. Auch Basilius räumt dem Verfasser des Schöpfungsberichtes Freiheit in der äussern Darstellung ein. Nach Weiss, Die grossen Kappadocier (Braunsberg 1872) S. 20.

Gottes unwürdiger Stellen aus dem Canon. Der Verfasser des erstern soll die Geschichte eines frommen Dulders in die Form eines heidnischen Drama eingekleidet und dadurch das Ansehen des Buches in den Augen jener geschädigt haben, welche die Einfachheit und Tiefe als wesentliche Eigenschaften der Heiligen Schrift erkennen. Im Hohen Liede aber erblickte er ein dem Symposion Platos nachgebildetes Hochzeitslied Salomons zur Feier der ehelichen Verbindung mit einer chamitischen Braut[1].

Dieses hyperkritische Verfahren Theodors betrifft zunächst die Geschichte des Schriftcanons. Darin offenbart sich aber zugleich auch seine nüchterne, zum Raisonnement geneigte Geistesrichtung und seine Tendenz, mit historisch-strengem Massstabe die heiligen Bücher selbst gegen die Autorität der Väter und mit Verkennung der Eigenthümlichkeiten der Heiligen Schrift zu beurtheilen. Diese Individualität Theodors, welche besonders Theodoret in der Einleitung zu seinem Commentare über das Hohe Lied schildert[2], ist auch bei Beurtheilung seines Inspirationsbegriffes in Anschlag zu bringen.

Die Anschauungen Theodors über die prophetische Inspiration sind im ganzen zutreffend. Wie aus seiner Erklärung zu der Stelle im Propheten Amos (7, 14), dass er nicht Prophet noch Prophetensohn sei, hervorgeht, ist ihm die Prophetie nach ihrem vollen Umfange ein übernatürliches und frei verliehenes Geschenk Gottes[3]. Ein fruchtbarer Ansatz zur speculativen Auffassung dieses Charisma liegt in der Analyse, welche Theodor von der Thätigkeit des gött-

---

[1] So berichtet unter Bestätigung durch die Acten des zweiten ökumenischen Concils zu Konstantinopel (553; Mansi, Coll. Conc. IX, 223—227) der eifrige Bestreiter des Nestorianismus Leont. Byz., Contra Nestor. et Eutych. III, 13 (M. LXXXVI, 1365).

[2] Opp. (M. LXXXI, 29. 30).

[3] Οὔτε γὰρ ὡς τέχνην τινὰ μεμάθηκα ταύτην, οὔθ' ὡς κληρονομίαν ἐδεξάμην τοῦτο παρὰ πατρός· ἐπεὶ χάριτός ἐστι τὸ ἔργον θείας, καὶ προσγίγνεται οἷς ἂν αὐτὸ προσεῖναι βούληται Θεός. In Am. 7, 14 (M. LXVI, 292). Cfr. Fragm. in Rom. 1, 2 (M. LXVI, 787).

lichen Inspirators gibt. Er unterscheidet nämlich an dem göttlichen Acte die Mittheilung neuer Offenbarungswahrheiten an den Propheten und den Antrieb zur äussern Verkündigung[1]. Die Vermittlung des Offenbarungsinhaltes, welche sich entweder durch directe Einstrahlung desselben oder mittels des Traumes im ekstatischen Zustande vollzog, geschah ohne Mitwirkung der äussern Sinne. Denn Sehen und Hören des Propheten ist vom geistigen Aufnehmen zu verstehen[2]. Philoponus folgert daher mit Unrecht aus der Erklärung Theodors zu Gen. 1, 1, dass dieser gleich den Anthropomorphiten eine artikulirte Stimme Gottes mittels Sprechorgan und Luftbewegung angenommen habe[3]. Theodor stimmt in der Auffassung dieser bildlichen Bezeichnungen der Heiligen Schrift für die geistige Erkenntniss im Propheten mit den Vätern überein. In diesem Sinne deutet er die paulinischen Worte, dass der Glaube vom Hören kommt[4]; denn ein solches Hören sei nur mit Hilfe des Heiligen Geistes möglich. Ebenso bezieht er die Worte des Psalmisten (48, 5) vom Neigen des Ohres zum Gleichnisse auf dessen gespannte Aufmerksamkeit beim Empfange der göttlichen Wahrheit. Theodor bezeichnet hier das Hören des Propheten als ein vermeintliches[5]. Daraus darf aber nicht geschlossen werden, dass er die objective Wirklichkeit der Visionen geläugnet und in diesen nur eine dichterische Einkleidung durch den Propheten erblickt hätte[6]. Will er

---

[1] In Zach. 1, 11. 12 (M. LXVI, 509); In Os. 1 (M. LXVI, 125).

[2] Zu Zach. 1, 9 bemerkt er: „ὁ λαλῶν ἐν ἐμοί“ λέγει, ἐπειδὴ οὐκ ἔξωθεν φερομένης ἤκουε φωνῆς, ἀλλὰ κατὰ ἀποκάλυψιν ἐναποτυπουμένης αὐτοῦ τῇ διανοίᾳ (M. LXVI, 508. 509). Ebenso erklärt er die Aufforderung der himmlischen Stimme an Petrus, zu schlachten und zu essen (Apg. 10, 13), als einen rein innerlichen Vorgang.

[3] De creat. mundi I, 22. Galland. XII, 496.

[4] Röm. 10, 17.

[5] ... ὥσπερ ἀκοῇ τινι, ὡς παρά τινος λαλοῦντος. L. c.

[6] Dagegen erklärt er gemäss seiner spiritualistischen Auffassung von Gott, welcher der symbolischen Erscheinungsformen nicht bedarf, die Bilder und Worte in der Heiligen Schrift aus der Individualität des Propheten. Vgl. die bei Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius

doch nur jede Betheiligung der äussern Wahrnehmungsorgane bei diesem Vorgange ausschliessen. Zwischen den beiden Redensarten in den prophetischen Büchern „λόγος“ und „ὅρασις κυρίου“ lässt er daher nur den Unterschied bestehen, dass erstere die göttliche Wirksamkeit bezeichnet, wodurch der Prophet von der Offenbarung Kenntniss erhält, während der letztere Ausdruck sich auf das receptive Verhalten des Empfängers bezieht[1]. Die Bezeichnung ὅρασις schliesst die geistigen Anschauungen des Propheten unter der göttlichen Einwirkung in sich, während mit dem Ausdrucke λόγος sich die Vorstellung von einer Belehrung des Propheten durch den ihm einwohnenden göttlichen Geist verbindet. In ähnlicher Weise interpretirt er auch die Redensarten „es kam die Hand des Herrn über mich“ (Ez. 1, 3), „Last über Ninive“, womit die Propheten selbst die Einwirkung des göttlichen Geistes schilderten. Mit Recht weist er aber auch auf die gewaltig ergreifende göttliche Macht hin, welche den Propheten seinem gewohnten Vorstellungskreise entzieht und zur höhern Schauung befähigt[2].

Wie Basilius vergleicht auch er den Zustand des dem äussern Sinnesleben entrückten Propheten mit dem Traume, welcher örtlich und zeitlich Entferntes der Phantasie als gegenwärtig darstellt. Doch ist er weit davon entfernt, die Aufhebung des vernünftigen Denkens und Wollens in der Ekstase anzunehmen. Er unterscheidet an dieser höchsten Stufe der prophetischen Begeisterung als negatives Moment die geistige Abkehr von der äussern Sinneswelt und als positive Seite die übernatürliche Befähigung des menschlichen Geistes zur Aufnahme des Visionsinhaltes[3]. Beim Vergleiche dieses Vorganges mit dem natürlichen Schlafe schwebt ihm offenbar das Analogon in der Unterdrückung des Weltbewusstseins, nicht

---

Africanus (Freib. 1880) S. 111. 112 angeführte Erklärung zu Luc. 3, 22. Aus dem gleichen Grunde bezeichnet er den göttlichen Offenbarungsact mit ἐνέργεια τοῦ θεοῦ. In Abd. 1, 1 (M. LXVI, 308); In Os. 1, 1 (M. LXVI, 125); Fragm. in Eph. 5 (M. LXVI, 920).

[1] In Abd. 1, 1. [2] In Nah. 1, 1 (M. LXVI, 404).

[3] Ibid. (M. LXVI, 403).

aber in der Aufhebung der bewussten und freien Geistesthätigkeit vor, weil er sonst eine übernatürliche Steigerung der menschlichen Erkenntniss zur prophetischen Intuition unmöglich annehmen könnte.

Befremdend aber muss erscheinen, dass Theodor die Ekstase in einen natürlichen und causalen Zusammenhang mit der prophetischen Eingebung bringt. Ausgehend von der Nothwendigkeit der Concentration der Geisteskräfte auf den Gegenstand der Offenbarung, lehrt er eine völlige Losschälung des Propheten von der ihn umgebenden Sinneswelt. Wenn eine so gesteigerte Aufmerksamkeit schon dem gewöhnlichen Hörer eigen sein soll, um in den Vortrag des Lehrers einzudringen, so ist sie für den Propheten, der die furchtbaren und unbeschreiblichen Enthüllungen Gottes fassen soll, eine unerlässliche Bedingung[1]. Danach zu schliessen scheint Theodor unter der Ekstase die Ruhe der äussern Sinne, das Beschränkt- und Gebundensein für die Sphäre des Uebernatürlichen zu verstehen, nicht aber die zur höchsten Potenz gesteigerte geistige Lebendigkeit oder die unter besondern Erscheinungen an den Propheten sich offenbarende Vergewaltigung durch den prophetischen Geist. Theodor weicht durch diese Ausdehnung des ekstatischen Zustandes auf alle Fälle der prophetischen Begabung von den bisherigen Ansichten ab. Doch lässt sich nicht bestimmen, welcher Grad der Ekstase bei der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen und der Verschiedenheit ihrer Wirkung an den Einzelnen von ihm angenommen wurde.

Eine weitere Eigenthümlichkeit in der Anschauung Theodors über die prophetische Inspiration liegt darin, dass er den

[1] Theod. l. c. Im Anschlusse an seine Erörterung über die Nothwendigkeit der Ekstase weist er auf die Vision des hl. Petrus (Apg. 10, 10) und auf den psychischen Zustand des Menschen im Traumesleben hin. Daran reiht er eine scharfsinnige Auseinandersetzung über die verschiedenen Formen der Offenbarungsinspiration, dehnt aber auf diese ebenfalls die Ekstase aus mit den Worten: Ἀλλὰ γὰρ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει γινομένοις αὐτοῖς (scil. τοῖς προφήταις) ποτὲ μὲν τοιαύτην τινὰ παρείχετο τὴν διδασκαλίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἡ χάρις. L. c.

Propheten nur das Bewusstsein des historischen Sinnes der messianischen Weissagungen einzuräumen scheint[1]. Diese Ansicht ist durch sein Verfahren bedingt, aus den messianischen Stellen zuerst den historischen und niedern Sinn zu gewinnen, um dem willkürlichen Spiele der Allegoristen gegenüber die geschichtliche Grundlage des Alten Testamentes zu retten[2]. Eine directe Beziehung messianischer Prophetien auf Christus konnte bei der Auffassung Theodors von der Weissagung nur in den wenigen Fällen[3] dem Propheten bewusst sein, welche eine Deutung auf alttestamentliche Personen oder Ereignisse nicht zulassen. Die historische Interpretation der messianischen Weissagungen machte ihn daher von der sonst richtigen Vorstellung abwendig, dass die Propheten, wenngleich Organe des Heiligen Geistes, die ganze Fülle und Tragweite ihrer Verkündigung nicht klar und bestimmt erkannten.

Abgesehen von diesen Eigenthümlichkeiten, welche das Wesen der Inspiration nicht berühren, sind Theodors scharfsinnige und klar dargelegte Anschauungen zutreffend. Die graduelle Unterscheidung der inspirirten Schriftsteller und der damit verbundene biblische Kriticismus verweisen ihn aber in die Reihe der Semirationalisten. Mit diesem Urtheile mag die Mitte eingehalten sein zwischen den widersprechendsten Meinungen, welche in alter und neuer Zeit durch seine Doctrin und Schriftauslegung hervorgerufen wurden[4]. Jedenfalls steht sein subjectives Verfahren noch weit von dem Rationalismus der Anomöer ab, welche die ihrer Lehre entgegenstehenden Schriftstellen als rein menschliche Aeusserungen der Apostel

---

[1] In Mich. 4, 1. 2 (M. LXVI, 373).

[2] Sehr bezeichnend für dieses Verfahren ist seine Erklärung der Weissagung Joels (2, 28—32) vom Geistesregen über alles Fleisch. Er bezieht diese Worte auf die vom Exile heimkehrenden Juden, welche durch besondern Schutz Gottes gleichsam zu Propheten der Zukunft befähigt wurden. In Ioel. 2, 28—32 (M. LXVI, 232). Näheres Kihn a. a. O. S. 137.

[3] Gen. 49, 10. Ps. 2, 8; 44; 109. Kihn a. a. O. S. 143.

[4] Vgl. Kihn a. a. O. S. 47 ff.

zu erklären suchten. Epiphanius erblickt in dieser Missachtung der Propheten und Apostel nur eine Consequenz des Abfalles vom Christusglauben[1]. Auch Hieronymus scheint gegen sie zu polemisiren, wenn er von solchen spricht, welche den Brief an Philemon verwarfen, da ihn der Apostel nicht im Auftrage Christi und nicht in seiner Eigenschaft als Apostel, sondern als Privatmann und daher ohne den Einfluss der Inspiration verfasst habe[2]. Die Gründe für diese Ansicht, nämlich die Erwähnung des Mantels, den der Apostel in Troas zurückgelassen, und die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, welche einer steten Einwirkung Gottes entgegen ist, fanden in der Folgezeit so wenig Anklang als sie selbst.

Der Afrikaner Junilius, der sich auf Theodors theologische Anschauung und biblische Theologie stützte, fasst den Begriff „Prophetie" im Sinne des grossen Antiocheners auf. Nach der Darlegung in seiner biblischen Isagogik besteht das Wesen der Prophetie in der Offenbarung zeitlich oder räumlich verborgener Dinge. Ihren Unterschied von der auf natürlichem oder dämonischem Einflusse beruhenden Prophetie kennzeichnet er mit dem Zusatze ex divina inspiratione[3]. Er unterscheidet somit die Inspiration von der Prophetie, versteht aber unter ersterer nicht die Schriftinspiration, sondern die göttliche Einwirkung auf Erkenntniss und Willen des Hagiographen und Propheten. Polychronius, Bischof von Apamea und Bruder Theodors, diesem ähnlich in der judaisirenden und rationalisirenden Richtung, aber doch wieder frei von dessen Extravaganzen, hat sich durch seine Abneigung vor dem Subjectivismus des Origenes verleiten lassen, die auf die fernere Zukunft sich beziehenden Weissagungen auf historisch näher-

[1] Adv. haer. 50, 61.

[2] In Ep. ad Philem. prooem. (M. XXVI, 599).

[3] „Quid est prophetia? Rerum latentium praeteritarum aut praesentium aut futurarum ex divina inspiratione manifestatio." Nach der kritischen Textausgabe bei Kihn a. a. O. S. 473. Von der Prophetie unterscheidet sich die Weissagung als futurarum incertarum rerum verbis, in quantum verba sunt, manifestatio.

liegende Personen und Begebenheiten zu beziehen und dadurch den prophetischen Fernblick einzudämmen[1]. So erhebt er gegen Apollinarius von Laodicea den Vorwurf, dass er das kleine Horn, welches nach Dan. 7, 8 inmitten der zehn Hörner des vierten Thieres aufwuchs, auf den Antichrist beziehe und nicht auf Antiochus Epiphanes[2]. Es kann nun zwar nicht festgestellt werden, ob er eine Totalkenntniss der prophetischen Offenbarung dem Propheten principiell absprach, die ja nicht nothwendig ist und geschichtlich auch nicht erwiesen werden kann; doch scheint dieser Erklärung eine solche Annahme zu Grunde zu liegen.

Mit den theologischen Anschauungen Theodors, seinen hermeneutischen Grundsätzen und der subjectiven Kritik der canonischen Bücher lebte auch sein Inspirationsbegriff in den nestorianischen Schulen zu Edessa und Nisibis fort. Durch Chrysostomus hingegen wurde der Begriff der Theopneustie in einer milden, die Extreme der Alexandriner und Antiochener versöhnenden Form vertreten. Beide Männer hatten sich aus der Schule Diodors die Methode der Schrifterklärung angeeignet, machten aber davon einen verschiedenen Gebrauch. Theodor, unterstützt von seiner zur Kritik neigenden Verstandesrichtung, verfolgte das dogmatisch-polemische Moment aus wissenschaftlichem Interesse; Chrysostomus, durch grössere Geistestiefe und Innigkeit des Gemüthes ausgezeichnet, vertrat die schon in der Form der Homilien ausgeprägte Tendenz der praktischen Schrifterklärung. Die Schärfe, mit welcher Theodor die Grundsätze Diodors von der Bedeutung des Anthropologischen, des Vernunftgemässen und der realistischen Betrachtung der Offenbarung ausbildete, löste ihn von der Autorität der Vor- und Mitwelt los, an welche sich Chrysostomus enge anschloss. Mit diesen allgemeinen theologischen Anschauungen, welche dem hl. Chrysostomus eine ehrenvollere Stellung in der antioche-

[1] Vgl. Bardenhewer, Polychronius, Bischof von Apamea (Freiburg 1879) S. 5. 41.

[2] Ebd. S. 21. 41.

nischen Schule und in den Reihen der Theologen überhaupt sichern, steht sein Inspirationsbegriff, der den Höhepunkt in der Entwicklung bei den griechischen Vätern bezeichnet, im engen Zusammenhange.

Im Anschlusse an die herrschende Anschauung versteht auch Chrysostomus unter Prophetie die Verkündigung verborgener Wahrheiten aus der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. In diesem Sinne ist ihm Moses als Verfasser des Schöpfungsberichtes ebenso Prophet als Petrus, der kraft übernatürlicher Erleuchtung die Habsucht des Ananias und der Saphira aufdeckte[1]. Ausser dieser weitern Begriffsbestimmung des Wortes „Prophet" ist ihm auch dessen grammatikalische Deutung nicht unbekannt[2].

Die der antiochenischen Schule eigenthümliche Trennung des Göttlichen und Menschlichen lässt auch die Anerkennung des anthropologischen Factors in der Auffassung der Inspiration durch Chrysostomus erwarten. An zwei Stellen gibt er seiner Anschauung hierüber klaren und bestimmten Ausdruck. Die mantische Ekstase ist ihm ein Product der dämonischen Einwirkung auf den Menschen. Die exorbitante Form derselben, welche sich in der mechanischen Erzeugung unverständlicher Laute nach Art einer Flöte und in der Aufhebung der geistigen Selbstthätigkeit äussert, ist eine Folge der den Menschen feindlichen Gesinnung der Dämonen. Im Gegensatz hierzu steht die Inspiration durch den Heiligen Geist, welcher seinem Organe den Sinn der Offenbarung erschliesst[3], die menschliche Seele zwar über ihr eigenes natür-

---

[1] Chrysost. In Gen. hom. 2, 22 (M. LIII, 27).

[2] In 1 Cor. hom. 36, 4; In Act. hom. 19, 5 (M. LXI, 311; LX, 156); De incomprehens. Dei hom. 3, 3; In Is. 3 (M. XLVIII, 721; LI, 92).

[3] Ἐκεῖ μὲν γὰρ ὁ δαίμων, ὅταν εἰς τὴν ψυχὴν ἐμπέσῃ, πηροῖ τὴν διάνοιαν, καὶ σκοτοῖ τὸν λογισμόν, καὶ οὕτως ἅπαντα φθέγγονται, οὐδὲν τῶν λεγομένων ἐπισταμένης τῆς διανοίας αὐτῶν, ἀλλ' οἷον αὐλοῦ τινος ἀψύχου φθεγγομένου . . . Ἀλλ' οὐ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὕτω ποιεῖ, ἀλλὰ καρδίαν ἀφίησιν εἰδέναι τὰ λεγόμενα. In Ps. 44, 2 (M. LV, 184).

liches Vermögen hinaus erhebt, aber nicht in einen Zustand der Bewusstlosigkeit versetzt. An einer zweiten Stelle[1] weist er ebenfalls das Widernatürliche in der heidnischen Mantik nach und erinnert an die seinen Zuhörern bekannten Vorgänge in den heidnischen Tempeln, besonders im Heiligthume zu Delphi. Hiermit vergleicht er sodann die psychische Beschaffenheit eines vom göttlichen Geiste ergriffenen Propheten nach dem Massstabe der paulinischen Unterweisung an die Korinther und greift auf die erhabenen Prophetengestalten des Alten Testamentes und auf ihr Zeugniss von dem Bewusstsein ihrer unmittelbaren göttlichen Berufung und Sendung zurück.

Vorzugsweise bringt Chrysostomus das menschliche Moment in seiner Auffassung von dem neutestamentlichen Charisma der Prophetie zur Geltung. Der üblichen Anschauung zufolge, welche in 1 Cor. 12 ihre Grundlage hatte, bildete sowohl die geistige Befähigung als auch die Stellung der Empfänger in der Kirche ein natürliches Substrat der Geistesgaben. Eine gewisse menschliche Mitwirkung ward daher anerkannt, wenngleich die Verleihung der Charismen an Unwürdige die Unabhängigkeit des göttlichen Spenders und die untergeordnete Bedeutung der natürlichen Disposition klar bezeugte. Dieser Ansicht schliesst sich Chrysostomus in zahlreichen Zeugnissen an. Er theilt die Charismen im allgemeinen vorzugsweise den Frommen zu, hält die Demuth für das geeignetste Mittel, sie zu erhalten[2], lässt sie durch Sorglosigkeit und Gleichgiltigkeit erlöschen, durch Nüchternheit und Eifer

---

[1] Τοῦτο μάντεως ἴδιον τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον· ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφροσύνης καταστάσεως καὶ εἰδώς, ἃ φθέγγεται φησιν ἅπαντα. In 1 Cor. 12, 1. 2, hom. 29 (M. LXI, 241. 242).

[2] In Hebr. hom. 3 (M. LXIII, 33. 34); In 1 Cor. hom. 32 (M. LXI, 267. 268). Mit Bezug auf die Entsündigung des Isaias (6, 6. 7) nimmt er eine Reinigung der Seele des Propheten durch Gott an, damit sie gleich dem klaren Wasser, welches infolge der Einstrahlung des Sonnenlichtes erglänzt, das Geschenk des Heiligen Geistes aufzunehmen vermag. In Is. 1, 1 (M. LVI, 14).

aber sich mehren[1]. Der Glaube ist die Mutter und Quelle aller Geistesgaben[2]. Das Gnadengeschenk der Prophetengabe insbesondere wird nicht „so geradehin eingegossen, sondern nimmt Mass an auf seiten der Empfänger und fliesst so reichlich ein, als sie das ihr dargebotene Glaubensgefäss geräumig antrifft“[3]. Andererseits ist ihre Ertheilung von der frei waltenden Gnade Gottes abhängig und kann nicht an ein eigentliches Verdienst des Menschen als eine nothwendige Vorbedingung geknüpft werden. Denn auch solche, deren Gesinnung und Wandel unheilig war, empfingen die Ausgiessung des Heiligen Geistes wegen der menschenfreundlichen Güte Gottes[4]. Die ausserordentliche Fülle der Charismen, welche die Gemeinden der Kirche im apostolischen Zeitalter durchströmte, war nach Chrysostomus ein glänzendes Zeugniss für den pneumatischen Aufschwung des kirchlichen Lebens. Sie musste der Entfaltung und Verbreitung des Lebens nach dem Glauben dienen, da ja jeder Empfänger die Geistesgabe nicht für sich, sondern zur Dienstleistung und Förderung des Gemeinwohles erhielt.

Das theologische Moment des Inspirationsbegriffes wird von Chrysostomus in ein helles Licht gestellt durch seinen Vergleich des Propheten mit dem von Paulus 1 Cor. 12, 28 an dritter Stelle angeführten charismatisch begabten Lehrer. Beide suchten die christliche Erkenntniss durch Belehrung zu fördern, unterschieden sich aber voneinander dadurch, dass der Prophet den Inhalt seines Vortrages aus göttlicher Eingebung schöpfte, während dieser die auf natürliche Weise erworbenen Wahrheiten mittheilte[5]. Chrysostomus führt aber den pro-

[1] In 2 Tim. hom. 1 (M. LXII, 603).

[2] In 1 Cor. hom. 32 (M. LXI, 269).

[3] In Rom. hom. 21 (M. LX, 602).

[4] In 1 Cor. hom. 8 (M. LXI, 69). Aehnlich In Matth. hom. 24, al. 25 (M. LVII, 321 sqq.).

[5] Ὁ μὲν γὰρ προφητεύων, πάντα ἀπὸ τοῦ Πνεύματος φθέγγεται· ὁ δὲ διδάσκων, ἔστιν ὅπου καὶ ἐξ οἰκείας διανοίας διαλέγεται. Διὸ καὶ ἔλεγεν· οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα δὲ οἱ κοπιῶντες ἐν

phetischen Vortrag nicht jedesmal auf eine unmittelbare Offenbarung Gottes zurück, die auch in der eigentlichen Aufgabe der Propheten nicht begründet sein kann[1]. Er will vielmehr nur eine übernatürliche Erleuchtung und Leitung des Propheten durch den göttlichen Geist lehren, ohne die Mittheilung natürlich erworbener Ideen vom Inhalte der Rede auszuschliessen. Ein noch grösserer Unterschied obwaltet zwischen dem Propheten und christlichen Prediger, welche Chrysostomus ebenfalls hinsichtlich ihrer gemeinsamen Wirkungssphäre miteinander vergleicht[2].

Den Vorgang der Offenbarungsinspiration stellt Chrysostomus als ein Wehen[3], Einwohnen[4], Sprechen[5] des Heiligen Geistes im Propheten dar, während er die Bethätigung des menschlichen Geistes mit dem Schauen des Auges vergleicht[6]. Eine gründliche Erforschung des innersten Wesensgrundes der Inspirationsgnade aber, sowie eine genaue Abgrenzung der göttlichen und menschlichen Thätigkeit hält er für ausgeschlossen, da dieses Geisteswunder noch mehr in Dunkelheit gehüllt ist als das uns theilweise bekannte Spiel

---

λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ (1 Tim. 5, 17). Ὁ δὲ Πνεύματι πάντα φθεγγόμενος, οὐ κοπιᾷ· διὰ δὴ τοῦτο καὶ μετὰ τὸν προφήτην αὐτὸν τέθεικεν· ὅτι τὸ μὲν ὅλον ἐστι χάρισμα, τὸ δὲ καὶ ἀνθρώπινος πόνος. In 1 Cor. hom. 32 (M. LXI, 265). Die Inspiration wirkte daher in den Propheten auf gleiche Weise wie in den Aposteln, welche ἀγροικοι, ἀμαθεῖς, ἀγράμματοι καὶ πένητες καὶ εὐτελεῖς καὶ ἀσύνετοι καὶ ἀφανεῖς (In 1 Cor. hom. 3 [M. LXI, 28]) waren, ihr Bekehrungswerk aber ausübten τοῦ Θεοῦ διὰ τῆς ἐκείνων γλώττης τοῖς προσιοῦσιν ἅπασι διαλεγομένου. (Act. 2, 41; 4, 4.) In Matth. hom. 1 (M, LVII, 15).

[1] Vgl. 1 Kor. 14, 3. [2] In 1 Cor. hom. 36 (M. LXI, 312).

[3] Die Propheten sind θεόπνευστοι. In Ps. 4, n. 11 (M. LV, 57). Cfr. In Is. c. 2 (M. LVI, 27).

[4] Die Apostel sind πνεῦμα ἐν τῇ διανοίᾳ περιφέροντες καὶ θησαυρόν τινα καὶ πηγὴν δογμάτων καὶ χαρισμάτων καὶ πάντων τῶν ἀγαθῶν ἀναβλύζοντες, βιβλία καὶ νόμοι γενόμενοι διὰ τῆς χάριτος ἔμψυχοι. In Matth. hom. 1 (M. LVII, 15). Cfr. In Gen. hom. 4 (M. LIII, 41).

[5] In Act. hom. 19, 5 l. c.; In Gen. hom. 15 (M. LIII, 122).

[6] In Gen. hom. 15 l. c.

der Naturkräfte. Jedenfalls ist seiner Ansicht beizupflichten, dass den besten Aufschluss über diese geheimnissvolle göttliche Wirksamkeit im menschlichen Innern die inspirirten Organe selbst zu geben vermöchten [1].

Theodoret von Cyrus, die Blüthezeit der antiochenischen Schule abschliessend, äussert sich über die prophetische Inspiration an zahlreichen Stellen, besonders in seiner Erklärung der prophetischen Bücher, bündig, klar und im Anschlusse an die bisherige Auffassung [2]. Mit besonderer Schärfe weist er die Annahme einer völligen Passivität des Propheten in seiner Apologie [3], der letzten und vollendetsten des griechischen Alterthums [4], zurück. Im zehnten Abschnitt „Ueber die wahren und falschen Orakel" handelt er von den natürlichen Veranstaltungen und der künstlichen Nachhilfe auf dem Gebiete der Mantik, um die menschliche Natur abzuschwächen und den Geist über den Kreis der gewöhnlichen Wahrnehmungen hinaus zu Reflexionen zu steigern. Eine so widernatürliche Erzeugung der prophetischen Begeisterung ist dem israelitischen Propheten fremd, dessen Intellect durch die gleich dem Lichte wirkende Kraft der Inspirationsgnade erhöht und geschärft wurde [5].

Unter den Formen der Offenbarungsinspiration unterscheidet Theodoret drei Arten, die sich in einem menschlichen Erkenntnissacte ohne Betheiligung der äussern Sinne [6] vollziehen: die Schauung des Propheten, wie sie dem Isaias, Michäas, Daniel, Ezechiel und Zacharias zu theil geworden [7], die phonetische Inspiration und die Begabung mit dem pro-

---

[1] In Is. 1, 1 (M. LVI, 14).

[2] Cfr. In Abd. 1, 1 (M. LXXXI, 1712); In Ioel. 1, 1 (M. LXXXI, 1633).

[3] Graec. affect. curatio Serm. X (M. LXXXIII, 1060 sqq.).

[4] Bardenhewer a. a. O. S. 346.

[5] In Is. 1, 1 (M. LXXXI, 217). Aehnlich In Ez. 11, 24 (M. LXXXI, 904).

[6] In Mal. 1, 1 (M. LXXXI, 1961).

[7] In 1 Reg. 10 (M LXXX, 549).

phetischen Geiste, so dass der Empfänger nur spricht, was Gott will[1]. Die letztere Art der göttlichen Mittheilung kann nur in der übernatürlichen Befähigung des menschlichen Geistes zu einer tiefern und umfassendern Erkenntniss der göttlichen Wahrheiten bestehen, zum Unterschiede von den Visionen, welche die Offenbarung in einem anschaulichen, von der Vernunft erkennbaren Bilde vermitteln. Diese in der Heiligen Schrift begründete Eintheilung in plastische und phonetische Visionen ist aber dahin zu ergänzen, dass das prophetische Schauen und Hören oft eine und dieselbe Thätigkeit des menschlichen Geistes während einer und derselben Vision bezeichnet. Daher werden auch weissagende Sprüche und Reden als Gegenstand des prophetischen Gesichtes angeführt[2].

§ 8. Die grossen lateinischen Kirchenväter.

a) Ambrosius.

Durch den Verfall der alexandrinischen und antiochenischen Exegetenschule infolge der häretischen Wirren des Arianismus und Nestorianismus fand die Entwicklung des Begriffes der Theopneustie in der griechischen Väterliteratur ihren Abschluss. Mit Chrysostomus und Theodoret hatte sie, wie die Schrifterklärung, ihren Höhepunkt erreicht. Die nachfolgenden Schriftsteller, mehr oder minder aus dem Reichthume der exegetischen Werke der Vorwelt schöpfend, beschränkten sich auf die Reproduction des bisherigen Inspirationsbegriffes.

Im Anschlusse an die griechischen Väter wird die Inspiration von den streitbaren Vertretern der christologischen Lehren im Abendlande, dem hl. Hilarius von Poitiers[3] und dem hl. Ambrosius[4], vorzugsweise dem Heiligen Geiste

[1] In Nah. 1 (M. LXXXI, 1789).

[2] Z. B. Jer. 38, 21. Hab. 2, 1—3.

[3] „Omnem propheticum sermonem ex divini Spiritus instinctu profectum non in obscuro est“ In Ps. 138 (M. IX, 792). Aehnlich In Ps. prol. (M. IX, 235. 237).

[4] In Ps. 61 (M. XIV, 1180); In Luc. 1, 42. 43 (M. XV, 1561); De Spir. s. I, 4. 7 (M. XVI, 719. 724).

appropriirt. Ambrosius legt im letzten Kapitel des zweiten Buches seines Werkes über den Heiligen Geist, das er auf ausdrücklichen Wunsch des Kaisers Gratian verfasste, nach Massgabe zahlreicher Schriftstellen die gemeinsame Thätigkeit der drei göttlichen Hypostasen in der Inspiration dar. Daraus beweist er die Consubstantialität des Heiligen Geistes. Das Princip der messianischen Prophetie ist aber ihm, wie sämtlichen Vätern vor Augustinus, Christus selbst. Durch diese Annahme will er die Einheit zwischen Weissagung und Erfüllung erhöhen und bekräftigen [1].

Auch in der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem göttlichen und menschlichen Factor theilt Ambrosius die Anschauung der griechischen Väter [2]. Mit der Bezeichnung des Propheten als eines Werkzeuges der göttlichen Stimme [3] verbindet er keine mechanische Inspirationstheorie. Denn an Balaam, der wegen seiner Habsucht ein unreines Gefäss des prophetischen Geistes war und hinsichtlich der Form der prophetischen Eingebung eine Ausnahme unter den alttestamentlichen Prophetengestalten bildete, macht er zwei Momente namhaft: den göttlichen Zwang, der ihn gleichsam zum leblosen Instrumente machte, welchem Gott die Töne entlockte, und die mangelnde Einsicht in die Bedeutung des prophetischen Spruches [4]. Dagegen hat Job (14, 13) die Weissagung auf die Höllenfahrt Christi und die Erlösung der Gefangenen aus der Unterwelt durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes erkannt [5].

Dem psychischen Verhalten nach schildert Ambrosius den Propheten als ergriffen und erschüttert durch die

---

[1] In Ps. 35. 118 (M. XIV, 953. 1442).

[2] Cfr. In Ps. 118 (M. XV, 1351); In Luc. 10, 22; 21, 23 (M. XV, 1809. 1813). Aehnlich Hilar. In Ps. 118 (M. IX, 615).

[3] Ep. 58 (M. XVI, 1181).

[4] „Quasi organum inane sonum meis praebebis sermonem. Ego sum, qui loquar, non tu, qui ea, quae audieris, resultabis et quae non intelliges.“ Ep. 50 (M. XVI, 1157).

[5] De interpell. Iob et David I, 8 (M. XIV, 808).

Macht des überwältigenden prophetischen Geistes. Kommt die Gnade Gottes über den Geist des Propheten, so befällt sie ihn plötzlich, der Prophet geräth ausser sich, wird verwirrt, mit Furcht erfüllt und sozusagen vom Dunkel der Unwissenheit eingehüllt[1]. Ambrosius geht, wie er unmittelbar vorher bemerkt, von der Anschauung aus, dass der menschliche Geist durch das Erfülltwerden von Gott dem gewohnten Vorstellungskreise entrückt wird und die Continuität des Gedankenlebens verliert. An einer andern Stelle zeigt er am Beispiele des Propheten Isaias, der auf Befehl Gottes ohne Oberkleid und Schuhe drei Jahre lang als Vorbild und Zeichen für Aegypten und Aethiopien einherging, dass die Propheten manchen als wahnsinnig erschienen[2]. Soweit es sich um ausserordentliche Fälle aus der Geschichte der Propheten handelt, wie sie besonders in der Ursprungsperiode des Prophetenthums auftraten[3], mag eine so ungewöhnlich starke Einwirkung Gottes zugegeben werden; dagegen bildete die Ekstase nicht, wie Ambrosius anzunehmen scheint[4], die regelmässige Erscheinungsform der Prophetie. Er stützt auch diese Behauptung mit Beispielen aussergewöhnlicher Geisteserlebnisse in der heiligen Geschichte; so mit der Ekstase und dem Schrecken, der Abraham

---

[1] „Cognoscimus, quia quando venit gratia Dei super propheticam mentem, subito irruit, et inde incubuisse et cecidisse super prophetas Spiritum sanctum legimus; quia excessum patitur, et turbatur, et timet, et quibusdam ignorantiae et imprudentiae tenebris offunditur.“ De Abrah. II, 9 (M. XIV, 484). Aehnlich kurz vorher: „Spiritus sanctus magna se vi infundens (scil. supervenit), ita ut mens hominis subito turbetur.“

[2] „Sunt et verae insaniae et forsitan prophetarum, qui in excessu mentis positi prophetabant, repleti Dei spiritu, ut quibusdam insanire viderentur; cum propriae salutis immemores, nudi plerumque et excalceati, sicut Esaias sanctus, per populos currerent, vociferantes non quae ipsi vellent, sed quae a Domino iuberentur.“ In Ps. 39, n. 5. Cfr. Ep. 58, n. 12.

[3] Vgl. 1 Kön. 19, 24.

[4] „Excessus prophetis fieri solet, sicut habes Prophetam dixisse: Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax.“ Ps. 115, 2. De Abrah. l. c.

bei der Erscheinung Gottes befiel, als er die Offenbarung des künftigen Schicksals der verheissenen Nachkommenschaft empfing[1], und mit der Christophanie bei der Bekehrung des hl. Paulus[2]. Wenn sodann Ambrosius den Propheten von einem gewissen Dunkel der Unwissenheit umhüllt sein lässt, so ist ein solches nur einzuräumen in Bezug auf die Unterbrechung der natürlichen Gedankenreihe infolge des unvermutheten Einfalles des prophetischen Geistes. Die seelische Thätigkeit aber blieb in voller Kraft. Denn Ezechiel, der vor Staunen über die Lichterscheinung der göttlichen Doxa (1, 28; 3, 23), vor Schmerz über das Strafgericht Israels (9, 8) und den Tod Pheltias', des Sohnes des Benaja (11, 13), auf die Erde fiel, verlor nicht die Fähigkeit für den Empfang der folgenden Offenbarungen.

Die Form der prophetischen Offenbarungsinspiration besteht nach Ambrosius in der rein geistigen, die Schranken der Zeit überragenden Schauung des Offenbarungsgegenstandes[3].

Die Vorbereitung auf den Empfang des prophetischen Geistes durch Saitenspiel[4] und durch die Loslösung von allen irdischen Sorgen[5] steht in keinem wesentlichen Zusammenhange mit der Verleihung der Prophetengabe.

In sinniger Erklärung motivirt der heilige Bischof das momentane Eintreten des prophetischen Geistes und die Unterbrechung der Inspiration mit dem Wechsel der menschlichen Stimmung. Dieser sei dem Wesen des ewigen, dem Propheten sich mittheilenden Wortes entgegen und mache daher eine fortdauernde Inspiration unmöglich. Er knüpft diese Begründung an die Auslegung von Psalm 118, 89, wo der Verfasser als Standort des göttlichen Wortes den Himmel

---

[1] Gen. 15, 12. [2] Apg. 9, 4.

[3] In Ps. 118 expos. (M. XV, 1318); De Elia et ieiun. c. 31 (M. XIV, 725).

[4] In Ps. 118 expos. (M. XV, 1290).

[5] „Propheta curis exutus saecularibus interiorum oculorum in verbum Dei pervigil custos usque ad defectionem sui intendebat obtutus"... Ibid. (M. XV, 1318). Aehnlich De Abrah. l. c.

bezeichnet und jenem daher auch die Eigenschaften des Himmels, zunächst die himmlische Beständigkeit, zuschreibt, wozu allerdings die von natürlichen Bedingungen abhängige menschliche Stimmung in Gegensatz tritt[1]. Entsprechender aber erklärt sich diese Thatsache aus der übernatürlichen Aufgabe der Propheten und ihrer Stellung zur alttestamentlichen Theokratie. Sind sie auch die berufenen Vermittler des lebendigen Verkehres zwischen Gott und seinem Bundesvolke, während im Schweigen der Prophetie ausgesprochen ist, dass sich Jehovah abgewendet (Am. 8, 12. Ps. 75, 9), so machte doch der stufenweise Fortschritt der Offenbarung diese höchste Gnadenerweisung Gottes nicht jederzeit nothwendig.

b) Hieronymus.

Hengstenberg erhebt gegen die Väter den Vorwurf, dass sie durch ihre Opposition gegen den Montanismus sich zum Extrem fortreissen liessen und die Ekstase als das eigentlich Charakteristische am prophetischen Zustande läugneten[2]. Nun stellt aber gerade Hieronymus, auf den sich Hengstenberg beruft, im gleichen Sinne wie die Stimmen der Väter seit Miltiades, nicht die Ekstase an sich, sondern nur in der enthusiastischen und fremdartigen Form der montanistischen Prophetie in Abrede. Den ekstatischen Charakter der Vision Ezechiels (Kap. 11) vor der Zerstörung Jerusalems erkennt er ausdrücklich an. Er bezeichnet es aber als einen Widerspruch, dass der Prophet andere lehren soll, was er selbst nicht versteht[3]. Die mechanische Inspirationstheorie stehe auch im Gegensatze zum Schriftzeugnisse, in welchem die Propheten, wie Daniel[4] und David[5], wegen ihrer Kundgebungen

[1] In Ps. 118 (M. XV, 1366). [2] A. a. O. S. 158 ff.

[3] „Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, Prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescierint quod loquerentur et cum alios erudirent, ipsi ignorant, quid dicerent.“ In Is. praef. (M. XXIV, 19). Ebenso In Is. 1, 1 (XXIV, 13); In Nah. prol. (XXV, 1232); In Abac. prol. (XXV, 1274); In Eph. 2, 3 (XXVI, 479).

[4] Jer. 28, 3. [5] Ps. 50, 8.

des göttlichen Willens weise genannt sind. Auch die Directive des hl. Paulus für die Propheten der korinthischen Gemeinde, zu reden oder zu schweigen nach der Ordnung, welche dem Friedensgotte geziemt (1 Kor. 14, 32), setze die bewusste und freie geistige Mitwirkung des Propheten voraus [1]. Noch klarer spricht Hieronymus seine Anschauung in der Erklärung von Ez. 11, 24 aus: „und das Gesicht hob sich hinweg von mir, das ich gesehen hatte“ [2]. Mit Recht deutet er die Entführung des Propheten zur Schauung der göttlichen Gerichte im Tempelvorhofe zu Jerusalem (8, 3) und die Zurückversetzung nach Chaldäa an den Fluss Chaboras nicht als locale Bewegung, sondern als geistige Entrückung [3]. Da er mit Beendigung der Ekstase den Propheten zu sich selbst zurückkehren lässt, so ist ihm das psychische Verhalten während derselben eine Abwendung des Geistes vom seelischen und leiblichen Leben. Körperlich war der Prophet inmitten der Aeltesten, welche ihn als Zeugen der Ekstase umgaben (8, 1), geistig aber war er abwesend. Infolge des Gebundenseins der äussern Wahrnehmung ist den innern Sinnen der bildsame Stoff entzogen und aus diesem Grunde die Continuität des Gedankenlebens unterbrochen. Die menschliche Natur ist durch die Ekstase in den Zustand grösserer Passivität versetzt. Die Wiederaufnahme der gewöhnlichen Gedankenfolge kommt daher einer Rückkehr zu sich selbst gleich [4].

In formaler Hinsicht besteht die Offenbarungsinspiration in einem geistigen Schauen und Hören des Propheten, welcher auf göttlicher Seite das Darstellen des Offenbarungsgegenstandes bezw. das Wort entspricht. Hieronymus begründet diese seine Anschauung mit Zach. 1, 9 und Gal. 4, 6. An

[1] In Is. praef.; In Abac. prol. l. c. [2] M. XXV, 101.

[3] Vgl. Knabenbauer, Comm. in Ez. (Paris. 1890) p. 90. Keil, Comm. über Ez. (Leipzig 1868) S. 71.

[4] „Sublata visione, quae eum in spiritu duxerat Ierusalem, et universa monstraverat, quae superior sermo narravit, reversus est in semetipsum, et locutus est ad transmigrationem omnia, quae ei fuerant demonstrata“... L. c.

ersterer Stelle[1] wird die Offenbarung durch einen Engel vermittelt, der im Innern des Propheten spricht. Nach der Auslegung des heiligen Lehrers bedingte aber dieses Reden des Engels nicht ein wirkliches Einwohnen desselben im Propheten nach Art der dämonischen Besessenheit, sondern bestand in einer Einwirkung auf die menschliche Erkenntniss zur Wahrnehmung und zum Verständnisse der Offenbarung[2]. Wie nun Hieronymus das Sprechen des himmlischen Geistes als ein übersinnliches erklärt, so ist ihm auch das Erheben der Augen des Propheten nur die bildliche Bezeichnung für die Aufmerksamkeit, welche dieser dem Gesichte von den vier Hörnern und den vier Schmieden zuwandte[3].

Das zweite Schriftzeugniss Gal. 4, 6 kann von Hieronymus nur im analogen Sinne für die Uebersinnlichkeit der prophetischen Schauung angezogen werden. Der Heilige Geist, der als Geist des Sohnes in das Herz der Kinder Gottes gesandt wird, ist an dieser Stelle vom hl. Paulus als Agens des Abbarufens bezeichnet. Insofern nun diese Thätigkeit des Heiligen Geistes eine übersinnliche ist, und die Inspirationsgnade nach Analogie der Gnade im allgemeinen wirkt, ist der Vergleich zutreffend. Ein Unterschied aber besteht darin, dass der Abbaruf des Heiligen Geistes in der menschlichen Seele den Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit voraussetzt, der für die Inspiration als gratia gratis data nicht nothwendig ist, mögen auch die historischen Träger dieser Gnade durch sittlichen Lebenswandel ausgezeichnet sein. Ein zweiter Unterschied liegt in dem verschiedenen Zwecke dieser Gnaden;

---

[1] Ebenso bei den folgenden Visionen 1, 19; 2, 3; 4, 1. 4. 5; 5, 5. 10.

[2] In Zach. 1, 1 (M. XXV, 1425). Ueber die Function des angelus interpres und die verschiedene Auffassung des Sprechens s. Knabenbauer, Comm. in Prophetas min. (Paris. 1886). Curs. Script. s. III, 2, p. 228.

[3] L. c. (M. XXV, 1428). Aehnlich In Is. praef. (XXIV, 19. 20). Zu Abac. 2, 1 bemerkt er: „Notandum propheticam visionem et eloquium Dei non extrinsecus ad prophetas fieri, sed intrinsecus et interiori homini respondere“ (M. XXV, 1289).

erstere wird zur Selbstheiligung verliehen, während die Inspiration zum Heile anderer zu wirken hat, wenn auch nicht ausgeschlossen ist, dass sie in einer die eigene Sittlichkeit des Inhabers fördernden Weise zu gebrauchen ist[1]. Eher möchten daher mit dem Sprechen Gottes im Propheten die wunderbaren Gnadenerweise im Gebetsleben verglichen werden, die sich in der Form einer plötzlich ertheilten innern Antwort kundthun und die Gewissheit über die Erhörung gewähren. Aus der Form der prophetischen Anschauung erklärt Hieronymus mit Recht den unmotivirten Wechsel der Personen innerhalb des nämlichen dramatischen Vorganges, den der Prophet schildert; ferner die Eigenthümlichkeit, dass in der Darstellung weniger die chronologische als die durch den Zusammenhang bedingte sachliche Reihenfolge eingehalten wird[2], sowie überhaupt die Dunkelheit und Schwierigkeit der Prophetien[3]. Das fragmentarische Erkennen des Propheten, welchem ein Hellblick nur auf einzelne Theile des Gesamtbildes der Offenbarung gestattet war, begründet er mit der Oekonomie des Heiligen Geistes, der nur eingibt, was gerade dem Wohle des Volkes ersprieslich ist[4].

Einen Unterschied zwischen den Propheten und Aposteln ihrer Inspiration nach kennt Hieronymus[5] ebensowenig als die frühern Väter. Er räumt zwar den ordentlichen Trägern der neutestamentlichen Offenbarung einen Vorzug vor den Propheten Israels ein. Denn nach Eph. 3, 5 war in frühern Zeiten das Geheimniss der Mitberufung der Heiden zum messia-

---

[1] Vgl. Dan. 12, 3. 1 Kor. 14, 2 ff.

[2] „Non enim curae erat Prophetis tempora conservare, quae historiae leges desiderant; sed scribere utcumque audientibus atque lecturis utile noverant.“ In Ier. V, 25 (M. XXIV, 833). Ebenso ibid. V, 26 (XXIV, 843) u. ö.

[3] „Prophetae ideo obscuri sunt, quia personae in his plurimae commutantur.“ In Is. V, 16. 21 (M. XXIV, 171. 191); ähnlich In Nah. c. 1 (M. XXIV, 1244).

[4] In Am. I, 3 (M. XXV, 1017).

[5] Cfr. In Is. XVI, 59 (M. XXIV, 584).

nischen Reiche nicht so kundgethan, wie es jetzt geoffenbart wurde den heiligen Aposteln und Propheten[1] im Geiste. Doch lässt Hieronymus den Vorrang der letztern nur beziehungsweise gelten. Entweder ist er in der extensiven und intensiven Vervollkommnung der Offenbarung begründet, welche ihre Erfüllung und Vollendung erst in der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel fand; oder er beruht auf dem Unterschiede der Geistesgaben, der sich vorzugsweise in der Fülle der neutestamentlichen Charismen kundgibt[2].

Der bisherigen Darlegung von der Auffassung der Theopneustie durch Hieronymus soll sich noch die Frage nach der Ausdehnung der Inspiration auf die prophetische Verkündigung anschliessen. Dieselbe kann aber nur auf Grund seiner Aeusserungen über die Schriftinspiration beantwortet werden. Belangreich sind hierfür die von ihm selbst aufgestellten Grundsätze für die Uebersetzung des Alten Testamentes aus dem hebräischen Originale[3]. Oberstes Grundprincip ist ihm die getreue Wiedergabe des Sinnes ohne wortwörtliche Uebertragung[4]. Wenn er auch dem Worte als Zeichen des Begriffes und wegen seiner Beziehung zum Inhalte eine hohe Bedeutung beizumessen scheint, so unterscheidet sich doch diese Uebertragung in Wirklichkeit nicht von seinen sonstigen Uebersetzungen. Er sucht sie denn auch durch die Berufung auf Cicero und Horaz[5] und auf die Citationsweise des Alten Testamentes im Neuen durch Christus und die Apostel[6] zu rechtfertigen. Berücksichtigt man dazu noch sein Bestreben, zur Vermeidung eines Anstosses bei den Christen sich möglichst eng an die gewohnten Ausdrücke der Itala anzuschliessen,

[1] Hier sind die neutestamentlichen Propheten gemeint. Vgl. Bisping, Ephesierbrief (Münster 1855) S. 72. Henle, Ephesierbrief (Augsb. 1890) S. 139 ff. [2] In Ephes. II, 3 (M. XXVI, 480).

[3] Ep. 112 Ad Aug. c. 19 (M. XXII, 928. 929).

[4] Ep. 57 Ad Pamm. c. 5 (M. XXII, 571). Ausführlich handelt hierüber God. Hoberg, De s. Hieronymi ratione interpretandi (Bonnae 1886) p. 5—11.

[5] L. c. [6] L. c. c. 7 (M. XXII, 572. 573).

ferner die Eilfertigkeit, mit der er aus äussern Gründen die Uebersetzung oft betreiben musste, so spiegelt sich in dem ganzen Verfahren unverkennbar die Annahme einer Realinspiration, nicht aber einer stricten Worteingebung ab[1]. Er trat daher auch gegen die extreme Anschauung von der Theopneustie der Septuaginta auf, die in der Sage des Aristeas eine historische Gestalt angenommen hatte. Er verwirft diese selbst den jüdischen Geschichtschreibern unbekannte Dichtung[2] und weist die Fehlerhaftigkeit dieser Version durch Gegenüberstellung des hebräischen Textes nach. Dass er mit solchen Grundsätzen einem laxen Inspirationsbegriffe gehuldigt, kann nicht behauptet werden. Denn das Wort, als sprachlicher Ausdruck des Gedankens, muss unter dem Einflusse der Theopneustie nur insoweit stehen, als es denselben adäquat zum Verständniss bringt und so mit dem Inhalte das eigentliche Wort Gottes bildet. Doch lässt sich annehmen, dass Hieronymus der menschlichen Freithätigkeit in der Darstellung der inspirirten Schrift und Rede, als dem minder wesentlichen Bestandtheile, einen grössern Spielraum gewährte. Auf Grund der formellen Beschaffenheit der prophetischen Bücher weist er denn auch einen solchen Einfluss der Individualität der Verfasser nach[3]. Er brachte dieses Moment der Schriftinspiration zur besondern Geltung, nachdem schon Origenes[4] und Arnobius[5] darauf Bezug genommen hatten.

Daneben finden sich aber auch verfänglich lautende Aeusserungen, in welchen der heilige Lehrer den Apostel

---

[1] Kaulen, Geschichte der Vulgata (Mainz 1868) S. 171 ff.; Handbuch zur Vulgata (Mainz 1870), Einl. S. 3.

[2] Liber hebr. quaest. in Gen. praef. (M. XXIII, 936 sqq.).

[3] In Am. praef. (M. XXV, 990).

[4] Nach Eus. Hist. eccl. VI, 18.

[5] Dem Vorwurfe der Heiden von einer übertriebenen Schilderung der evangelischen Thatsachen durch die Hagiographen begegnet er mit dem Hinweis auf deren niedrige Bildungsstufe. Gerade ihre ungekünstelte und alltägliche Schreibweise erwecke Vertrauen zu ihren Zeugnissen. Disp. adv. nat. I, 58, ed. Reifferscheid, Corp. Script. eccl. vol. IV.

Paulus wegen Solöcismen und Barbarismen tadelt und ihm Geschmacklosigkeit und Beschränktheit zur Last legt[1]. Zwar sucht er die Schärfe dieser Vorwürfe wieder abzuschwächen durch die Versicherung, den Apostel nicht getadelt zu haben, wie einige ihm entgegenhalten. Er wollte nur auf den Mangel des äussern Redeprunkes, der auch das Bekehrungswerk des Apostels nicht gefördert hätte, hinweisen. Doch kommt seine unklare und inconsequente Anschauung in dieser Frage deutlich zum Ausdruck in der Erklärung von 2 Kor. 11, 6. Einmal bezeichnet er das Geständniss des Apostels, der Rede unkundig zu sein, mit Rücksicht auf dessen hebraisirende Diction als aufrichtig und ernstlich gemeint[2]; an anderer Stelle hingegen[3] als Ausspruch der Bescheidenheit. Lege doch Paulus noch öfter rühmliche Proben seiner Demuth ab.

Schwierig dürfte die Entscheidung der Frage sein, ob Hieronymus dem Weltapostel während seiner Rede auf dem Areopage[4] die Inspirationsgnade abgesprochen hat oder nicht. Er bezichtigt ihn einer Verdrehung nach seinem Bedürfnisse[5], weil er die auf die ganze Götterwelt bezügliche Aufschrift eines Altares in den Titel „dem unbekannten Gott" umgeändert[6]. Zum Schlusse seiner Erörterung vergleicht er aber das Verfahren des Apostels mit dem Sammelfleisse der Bienen. Daher ist nicht ausgeschlossen, dass Hieronymus mit diesen Worten

---

[1] Ep. 120 Ad Algas. c. 10 (M. XXII, 1029. 1030); In Gal. 4, 24 (M. XXVI, 389. 390).

[2] Auf den individualisirenden Uebergang des Apostels vom Plural in den Singular in Gal. 6, 1 hinweisend, bemerkt er: „Hebraeus igitur ex Hebraeis, et qui esset in vernaculo sermone doctissimus, profundos sensus aliena lingua exprimere non valebat: nec curabat magnopere de verbis, cum sensum haberet in tuto." In Gal. III, 6 (M. XXVI, 426).

[3] C. Iovin. I. 9 (M. XXIII, 222).

[4] Apg. 17, 22—31. [5] In Tit. 1, 13 (M. XXVI, 572).

[6] Dieser Vorwurf gegen den Apostel ist unbegründet, da nach den Zeugnissen des Diogenes Laertius (Epimenides 3), Pausanias (Attic. 1, 1, 4) und Philostratus (Vita Apollon. 6, 2) unbekannten Göttern wirklich Altäre errichtet wurden. S. die Note bei Migne l. c. u. Felten, Die Apostelgeschichte (Freiburg 1892) S. 331. 332.

nicht auf eine vorübergehende Ermanglung des übernatürlichen Beistandes, sondern nur auf den natürlichen Anlass zur Rede des Apostels hinweisen wollte.

Auch in dem bekannten, von Hieronymus mit grosser Animosität geführten und durch ein eigenthümliches Geschick lange hingezogenen Streit mit Augustin über Gal. 2, 11—14 hielt sich der heilige Lehrer von anstössigen Behauptungen gegen die Irrthumslosigkeit der Apostel und der Heiligen Schrift nicht frei[1]. Er legte in seinem Commentar zum Galaterbriefe nach des Origenes Vorgang[2] den Tadel des hl. Paulus gegen das judaisirende Benehmen des Petrus als Pflichtlüge (mendacium officiosum) aus. Die beiden Apostel hätten den Streit aus Pastoralklugheit in Scene gesetzt, um die Juden von ihren irrigen Vorstellungen über die Nothwendigkeit des Ceremonialgesetzes abzubringen. Petrus jedoch habe die richtige Meinung festgehalten. Dieser Auffassung, welche auch Theodor von Mopsueste[3] und Chrysostomus[4] trotz ihres Gegensatzes zur Schrifterklärung des Origenes getheilt hatten, trat nun Augustin entgegen. Er schloss jede Verstellung auf seiten der Apostel beim Vollzuge alttestamentlicher Gesetzeshandlungen aus. Um aber dieses Verfahren der Apostel mit der Abrogation der alttestamentlichen Riten seit der Verkündigung des Evangeliums in Einklang zu bringen, erkannte er einer solchen Uebung der Apostel nur einen provisorischen Charakter für die Dauer der apostolischen Zeit und rücksichtlich der Pietät vor dem Gesetze zu. Die Apostel hätten

---

[1] Vgl. Möhler, Gesammelte Schriften und Aufsätze, herausgeg. von Döllinger I (Regensburg 1839), 1 ff.

[2] Hier. Ad Aug. inter Aug. ep. 75, c. 3, n. 6.

[3] Bei Pitra (Spicileg. Solesm. I [Paris. 1852], 49 sqq.), wo aber die lateinische Uebersetzung des Commentars über die kleinern Briefe Pauli dem hl. Hilarius von Poitiers irrthümlich zugeeignet wird. Vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 305.

[4] In seinem Commentar zum Galaterbrief (M. LXI, 640 sqq.) und noch ausführlicher in einer diesem Gegenstand gewidmeten Homilie (M. LI, 371 sqq.).

sich demselben unter dem Vorbehalte seiner grundsätzlichen Aufhebung gefügt, um ihm wegen seiner Würde und Bedeutung die letzte Ehre gleich einem Abgeschiedenen zu erweisen[1]. Hieronymus erhob gegen Augustin den Vorwurf des Ebionitismus, weil er auch nach der Erscheinung Christi die Uebung der alttestamentlichen Gebräuche für statthaft erkläre[2]. Augustin entwaffnet aber diese Einrede mit dem Hinweise auf die nur für das Zeitalter der Apostel giltige Dispensation, wodurch die grundsätzliche Unstatthaftigkeit der Gesetzesbeobachtung nicht aufgehoben werde[3]. Die Berufung des Hieronymus auf 1 Kor. 9, 20 ff. zur Begründung des simulatorischen Charakters der Handlungsweise der Apostel erklärte Augustin als unzulässig. Denn die Worte des Apostels, er sei den Juden ein Jude geworden u. s. f., drücken nur sein Mitleid, nicht aber eine trügerische Verstellung aus[4]. Hieronymus wendet sich gegen diese Auslegung, lässt aber zwischen seiner und Augustins Anschauung eine grosse Differenz nicht bestehen[5]. Auch will er die Handlungsweise der Apostel nicht als Pflichtlüge im Sinne Augustins, sondern als erlaubte Klugheit bezeichnen[6]. Vor den überlegenen Argumenten des

[1] „Amiserant tamquam vitam officii sui. Verumtamen, sicut defuncta corpora, necessariorum officiis deducenda erant quodammodo ad sepulturam, nec simulate, sed religiose.“ Ep. 82, 16 (M. XXXIII, 282). Aehnlich C. Faust. 19, 17 (M. XLII, 357). Dieselbe Anschauung trägt Augustin in dem ungefähr fünf Jahre vor der polemischen Schrift gegen Faustus (um 400) verfassten Buche De mendac. c. 5, n. 8 (M. XL, 492. 493) vor.

[2] Ep. 112, 13; Inter Ep. Aug. 75, 13 (M. XXXIII, 257).

[3] Ep. 82, 15 (M. XXXIII, 281). Dieser Brief, verfasst um 405, war Antwortschreiben auf die Briefe 105. 112. 115 des hl. Hieronymus.

[4] „Quae ibi (1 Cor. 9, 20) dicuntur compassione misericordiae, non simulatione fallaciae. Fit enim tamquam aegrotus qui ministrat aegroto.“ Ep. 40, 4 (M. XXXIII, 155). Ebenso später C. mendac. c. 12, n. 26 (M. XL, 536. 537). Vgl. Fr. Overbeck, Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus bei den Kirchenvätern, Programm zur Rectoratsfeier (Basel 1877) S. 62. 63.

[5] Ep. 105, 17; Inter Ep. Aug. 75, 17 (M. XXXIII, 260. 261).

[6] „Ego, imo alii ante me exposuerunt causam, quam putaverant,

grossen Bischofs scheint auch Hieronymus seine Ansicht zurückgezogen zu haben. Denn in einem spätern Werke gegen die Pelagianer lehrt er unter dem Hinweise auf den Tadel des Petrus durch Paulus, dass auch Bischöfe nicht fehlerlos sind[1].

c) Augustinus.

Bei den bisherigen Vätern und Kirchenschriftstellern kam das Problem der Theopneustie nur gelegentlich und im Zusammenhange mit der Schriftauslegung zur Sprache. Augustin hingegen weist auch hierin, wie in andern theologischen Fragen, eine selbständige und scharfsinnige, wenn auch nur unvollständige Untersuchung auf. Er lehrt eine zweifache innere Offenbarung an den Propheten, durch Vermittlung der Engel[2] und durch eine directe Ansprache Gottes an den menschlichen Geist[3]. Dieser besitzt von Natur aus die Fähigkeit zur Aufnahme solch göttlicher Einwirkungen. Hierbei wird die sittliche Freiheit und geistige Activität des Menschen zu Gunsten göttlicher Kraftentfaltung nicht eingeschränkt, sondern von ihrem innersten Wesensgrunde aus zur Selbständigkeit und Selbstthätigkeit geführt und getragen. Augustin bringt diese Anschauung, welche dem Mysterium der Inspiration gerecht wird, in seiner Erörterung über die Ekstase[4] deutlich zum

---

non officiosum mendacium defendentes, sicut tu scribis, sed docentes honestam dispensationem.“ L. c. n. 11.

[1] Dial. adv. Pelag. I, 8. Vgl. Möhler a. a. O. S. 16. Bardenhewer a. a. O. S. 434.

[2] „Loquuntur prophetis et angeli Dei.“ De civitate Dei XI, 4 (M. XLI, 319).

[3] „Ibi fuit sapientia Dei . . . quae amicos Dei et prophetas constituit eisque opera sua intus sine strepitu enarrat.“ Ibid.

[4] De gen. ad lit. XII, 12 (M. XXXIV, 464) und De div. quaest. ad Simpl. II, 1 (M. XL, 129). Am ausführlichsten ist die Ekstase geschildert an ersterer Stelle. „Quaecumque sint praesentia corpora, etiam patentibus oculis non videntur, nec ullae voces prorsus audiuntur: totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritualem, aut in rebus incorporeis nulla corporis imagine figuratis per intellectualem visio-

Ausdruck. Die Ansicht der Väter seit dem montanistischen Streite in wenige und bestimmte Worte zusammenfassend, gebraucht er hierfür die bekannte Formel „alienatio mentis a corporis sensibus". Er versteht darunter die durch göttliche Macht bewirkte ausserordentliche Ablenkung der geistigen Thätigkeit des Menschen vom äussern Sinnesleben und deren Hinlenkung auf den Offenbarungsgegenstand. Eine Betheiligung der äussern Sinnesorgane schliesst er hierbei aus[1]. Nach aussen bietet der Ekstatische infolge der Aufhebung seines Weltbewusstseins das Bild eines Schlafenden oder Träumenden. Doch ist die Abkehr des menschlichen Geistes in der Ekstase weit intensiver als im Schlafe. Jene hält die Mitte zwischen Schlaf und Tod[2] ein. Nur darf dieses Ergriffensein der menschlichen Seele nicht als ein magisches Verhältniss zum göttlichen Inspirator aufgefasst werden. Die geistige Erkenntniss und Energie ist vielmehr zu grösserer Einigung gesammelt, lebendiger, unmittelbarer und selbstkräftiger geworden. Wenn daher Augustin von einer Inspiration im Zustande der Unwissenheit[3] redet, so meint er damit nicht Bewusstlosigkeit des Empfängers, sondern die Unkenntniss von dem Sinne der prophetischen Worte. Wie seine Erörterung über die Vision zeigt, ist ihm gerade die lebendige, vom übernatürlichen Lichte angeregte und gestärkte Thätigkeit des denkenden und schauenden Geistes das unterscheidende Merkmal zwischen dem wahren und dem falschen Propheten. Er kann daher in den Fällen eines rein mechanischen Verhältnisses zum göttlichen Inspirator, wie bei Balaam und Kaiphas, nur Ausnahmen von der gewöhn-

---

nem." Aehnlich l. c. VIII, 25: excessus spiritus (M. XXXIV, 391); spiritus hominis assumptio Serm. XII, 4 (M. XXXVIII, 102); excessus mentis, quae fit vel pavore vel aliqua revelatione. Enarr. in Ps. 30, n. 1 (M. XXXVI, 226). Ebenso In Ps. 34, n. 6 (XXXVI, 338); In Ps. 67, n. 6 (XXXVI, 834); In Ps. 115, n. 3 (XXXVII, 1492) und Serm. LII, 6 (XXXVIII, 360).

[1] De gen. ad lit. XII, 9 (M. XXXIV, 461).

[2] Ibid. c. 26 (M. XXXIV, 476).

[3] De div. quaest. II, 1 (M. XL, 129).

lichen Art der Theopneustie erblickt haben. Dieselbe Anschauung geht auch aus seiner geistvollen Untersuchung von der Entrückung des hl. Paulus in den dritten Himmel hervor[1]. Er bezeichnet diese Ekstase als die höchste Art der übernatürlichen Schauung, weil sie dem Apostel eine unmittelbare übernatürliche, nicht mittels Bilder oder Symbole bewirkte Erkenntniss der göttlichen Geheimnisse vermittelte. Wenn der Apostel ausser der Gewissheit von der Thatsache und dem Orte der Entrückung über den organischen Zusammenhang des geistig-leiblichen Lebens keine Auskunft zu geben weiss, so begründet Augustin dieses Nichtwissen mit der vollständigen Losschälung des Geistes von der äussern Sinnesregion[2].

Eine besondere Untersuchung widmet Augustin dem Wesen und den verschiedenen Arten der Vision[3]. Diese kann aber hier nur soweit in Betracht kommen, als sie durch die Offenbarungsgeschichte selbst mit der prophetischen Inspiration in Zusammenhang gebracht ist und von Augustin als eine Form der Offenbarungsinspiration besprochen wird. Er unterscheidet drei Arten von Visionen, eine körperliche (visio corporalis), imaginäre (spiritualis) und intellectuelle (intellectualis sive intelligibilis), welche nach ihrer Natur und graduellen Verschiedenheit von der Würde jenes Vermögens abhängig sind, an und in welchem sie bewirkt werden. Erstere wendet sich an die sinnlichen Wahrnehmungsorgane, vorzugsweise an das Auge, welches die bildlichen Erscheinungen Gottes oder göttlicher Dinge wiederum auf zweifache Weise schauen kann. Entweder gewinnen die Erscheinungen durch Annahme eines ätherischen Körpers eine bestimmte Gestalt, oder sie werden,

---

[1] De gen. ad lit. XII, 1—5; 24 (M. XXXIV, 453 sqq.).

[2] „Quod vidit raptus usque in tertium caelum, quod etiam se scire confirmat, proprie vidit, non imaginaliter. Sed quia ipsa a corpore alienata, utrum omnino mortuum corpus reliquerit, an secundum modum quemdam viventis corporis ibi anima fuerit, sed mens eius ad videnda vel audienda ineffabilia illius visionis arrepta sit, hoc incertum erat.“ Ibid. XII, 1 (M. XXXIV, 458).

[3] Ibid. XII, 6—31 (M. XXXIV, 458—480).

wenn auch nicht wirklich ausser uns, infolge des innern Einflusses einer höhern Macht auf das Organ als äussere räumliche Gestalten erkannt. Bei der imaginären Vision, welche mittels der menschlichen Phantasie, dem Bindeglied zwischen dem äussern Sinn und der Vernunft, bewirkt wird, erscheint der Offenbarungsgegenstand in ähnlicher Weise, wie die Einbildungskraft die Objecte der sinnlichen und geistigen Welt wiederspiegelt. Der Unterschied liegt aber darin, dass die Bilder in der gottgewirkten Vision ihrem Ursprunge oder wenigstens ihrer Zusammensetzung nach göttlich sind und in übernatürlichem Lichte geschaut werden. Wird der Prophet auf solche Weise inspirirt, so steht er auf einer niedrigern Stufe als derjenige, welchem in der intellectuellen Vision, ohne die Vermittlung der Phantasie, neue Begriffe eingegossen oder schon vorhandene in neuer Ordnung gezeigt werden [1]. Letztere Art bildet die höchste Stufe der prophetischen Vision. Ein wesentliches Moment derselben ist die durch übernatürliches Licht bewirkte Einsicht des Propheten in den Offenbarungsinhalt. Daher sind Propheten im eigentlichen Sinne nur diejenigen, welchen mit der Schauung auch die Erkenntniss ihres Inhalts verliehen wird [2].

Auch die Frage nach der Gewissheit des Ursprunges der Vision lässt Augustin nicht unerörtert. Die Natur der beiden ersten Arten der Vision bringt es mit sich, dass dem Seher eine Täuschung bezüglich ihrer Entstehung und Beschaffenheit begegnen kann. Derartige Phantasiebilder können auch auf dämonischem Einflusse oder auf Hallucinationen des Individuums beruhen. Auch bieten alle durch den Inhalt und die Umstände der Vision bedingten Kriterien keine der Autorität des prophetischen Zeugnisses nothwendige Gewähr. Da-

[1] De gen. ad lit. XII, 24 (M. XXXIV, 474. 475).

[2] „Quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intellegerentur, nondum erat prophetia; magisque propheta erat, qui interpretabatur quod alius vidisset, quam ipse, qui vidisset.“ Ibid. XII, 9.

gegen wird die innere Wahrheit der rein intellectuellen Vision mit einer jeden Zweifel und alle Zweideutigkeit ausschliessenden Gewissheit erkannt. Das Wesen dieser Art von Vision liegt nämlich in der übernatürlichen Erleuchtung der Erkenntniss als solcher. Die bildliche Vorstellung und die Einkleidung in Worte verhalten sich hierzu accessorisch[1].

Diese scharfsinnigen Unterscheidungen Augustins sind um so bedeutungsvoller, als sie die Grundlage für die in der Scholastik, besonders durch Thomas von Aquin, aufgestellte Theorie von der Theopneustie und ihren Arten bildeten. Auch nehmen die verschiedenen Systeme, welche die Erscheinungen in der Wunderwelt der christlichen Mystik zu classificiren suchen[2], darauf Bezug.

Andere Momente des Inspirationsbegriffes, von Augustinus in Uebereinstimmung mit den angeführten Zeugnissen der Väter aufgefasst, sind folgende:

1. Der Prophet ist Sprecher, Dolmetsch Gottes[3].

2. Die prophetische Gabe ist ein ausserordentliches und übernatürliches Geschenk Gottes[4].

3. Die moralische Disposition des Empfängers bildet nur eine congruente, nicht aber nothwendige Voraussetzung für den Empfang dieses Charisma[5].

---

[1] De gen. ad lit. XII, 25; cfr. c. 14.

[2] Laura, Opusc. V. De orat. c. 8. Bona, De discret. spir. c. 15 sqq. Durantus, De visionibus c. 2. Benedict. XIV., De servorum Dei beatif. III, 50, n. 10. Görres, Christl. Mystik II (Regensb. 1837), 367. Scaramelli, Anleitung in der mystischen Theologie II. Regensb. 1856.

[3] In Heptat. II, 17 (M. XXXIV, 601).

[4] Das Ausserordentliche in der Prophetie offenbart sich oft in der den Propheten gewaltsam ergreifenden göttlichen Macht. De div. quaest. II, 1 (M. XL, 130).

[5] Die Congruenz sittlicher Würdigkeit zeigt sich z. B. in der innern Umwandlung Sauls um seiner vorübergehend prophetischen Begabung willen. Da aber diese von der Sittlichkeit des Empfängers unabhängig ist, so steht sie niedriger als die Liebe, welche der prophetischen Gnade erst einen Werth für den Offenbarungsträger verleiht. Ibid. II, 1, n. 7 sqq. (M. XL, 135. 136).

4. Der Grad der Einsicht des Propheten in den Offenbarungsinhalt ist nicht an die menschliche Geistesschärfe, sondern an die Stärke der übernatürlichen Erleuchtung gebunden. Diese verlieh aber dem inspirirten Organe keine erschöpfende Erkenntniss der göttlichen Wahrheit. Augustin weist diese Einschränkung des Intellects an Johannes nach, der mit den Anfangsworten seines Evangeliums das Mysterium des trinitarischen Lebens nur nach dem Massstabe der menschlichen Fassungskraft, nicht aber nach seiner ganzen Tiefe enthüllen will[1]. Doch geht Augustin zu weit und hält auch diese Meinung mit Recht für eine Neuerung, wenn er dem Verfasser des Pentateuchs die Erkenntniss jeglichen Sinnes zueignet, welcher mit einer Schriftstelle verbunden werden kann[2]. Er hält nämlich die Vielseitigkeit für eine Eigenschaft der göttlichen Rede[3], schreibt aber an andern Stellen eine so weitgehende Erkenntniss nur dem Heiligen Geiste oder wenigstens diesem zu[4].

5. Die übernatürliche Erleuchtung der Offenbarungsträger bewirkte auch ihre Irrthumslosigkeit in Rede und Schrift. Augustin war der entschiedenste Vertheidiger dieser in der Wirkung der Inspiration begründeten Prärogative und unterscheidet sich hierin vortheilhaft von Hieronymus.

Aeussere Ursache zu dieser präcisen Stellungnahme war seine Polemik gegen den biblischen Kriticismus der Pelagianer und Manichäer. Aehnlich wie später Semler beschränkte der Pelagianer Julian die Inspiration auf die durch die Vernunft begreifbaren Wahrheiten[5]. Denselben subjectiven Massstab legten auch die Manichäer an die heiligen Bücher an, insofern sie deren Inhalt nach den Gesetzen ihrer eigenen Forschung prüften und dem hl. Augustin die Missachtung des Vernunfturtheils zur Last legten[6]. Vor seiner Bekehrung demselben

[1] In Io. 1, 1 (M. XXXV, 1379. 1380).
[2] Conf. XII, 30. 31 (M. XXXII, 843. 844).
[3] De civ. Dei XI, 19 (M. XLI, 332).
[4] Vgl. Wilke, Bibl. Hermeneutik (Würzburg 1853) S. 42 ff.
[5] C. Iul. Op. imperf. II, 144 (M. XLV, 1201).
[6] C. Faust. XXXII, 2. 3. 8 (M. XLII, 501. 512).

Grundsatze huldigend, griff später Augustin mit der grössten Begierde nach den ehrwürdigen Schriften, besonders den paulinischen Briefen, deren vermeintliche Widersprüche mit Gesetz und Propheten sich ihm zum vollständigen Einklange lösten[1]. Nur aus seiner unerschütterlichen Ueberzeugung von der Irrthumsfreiheit der Heiligen Schrift ist es zu erklären, wenn er nicht ohne Uebertreibung eine Prüfung der Wahrheit der Heiligen Schrift als unnöthig bezeichnet[2].

Aus diesen Aeusserungen sowie aus den schon früher besprochenen Verhandlungen zwischen Augustinus und Hieronymus über Gal. 2, 14 geht hervor, dass der grosse Bischof von Hippo die Irrthumsfreiheit mit derselben Consequenz auch für die mündliche Verkündigung der inspirirten Organe anerkannte.

§ 9. Die patristische Nachblüthe im Abend- und Morgenlande.

Mit Augustin hatte die Entwicklung unseres Begriffes bei den Vätern ihren Höhepunkt erreicht. Die seit der Ueberwindung des Montanismus übliche Auffassung von dem Verhältnisse des menschlichen Factors zum göttlichen Inspirator ward durch ihn nicht bloss in eine bestimmte Form gebracht, sondern auch dahin erweitert, dass die Inspiration des Willens, des Denkens und der Sprache eine Steigerung der menschlichen Selbstthätigkeit einschliesst. Diese Theorie blieb auch die herrschende während des ganzen Mittelalters. Dagegen beweist die thatsächlich freiere Exegese der nachaugustinischen Theologen, dass sie diese Grundsätze nicht auch für die Schrifterklärung verbindlich erachteten.

Die an Augustinus sich anschliessenden kirchlichen Schriftsteller des Abendlandes bieten in der Auffassung der Theopneustie keine neuen Resultate. Der Grund dieser Erscheinung liegt in dem allgemeinen Charakter des literarischen Schaffens der damaligen Zeit, welches sich uns als eine Reproduction

[1] Conf. VII, 21. [2] De bapt. c. Donat. II, 3 (M. XLIII, 128).

und praktische Verwerthung der frühern Erzeugnisse darstellt. Die hervorragendsten Geister wurden durch die grossen anthropologischen Streitfragen beschäftigt. Auch das Interesse an den christologischen Problemen wurde infolge der Berührung der germanischen, zumeist arianischen Stämme mit der Kirche und kirchlichen Wissenschaft von neuem erweckt. Dieser Beschaffenheit der Literatur im allgemeinen ist der Charakter der biblischen Disciplin, an welche sich die Erörterung des Inspirationsbegriffes doch zunächst anlehnt, gleichgestaltet.

Um nun Bekanntes nicht im Detail wiederholen zu müssen, sollen die einzelnen Momente des Begriffes der Theopneustie nach der Auffassung in dieser Periode kurz vorgeführt werden.

Der Ausdruck Prophetie wird im Anschlusse an die grossen Väter durchweg im Sinne der Verkündigung zukünftiger Dinge erklärt[1]. Da aber die geschichtliche Thätigkeit der Propheten dieser Deutung entgegensteht, so verbindet Gregor d. Gr. damit den Begriff der Offenbarung verborgener Dinge überhaupt[2].

Der Vorgang der prophetischen Inspiration wird als ein uneigentliches Reden Gottes zum menschlichen Geiste[3] oder mit Bezug auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes als Hauchung dargestellt. Wenn nun in der Heiligen Schrift dennoch die receptive Thätigkeit des Propheten oftmals als intellectuelle Anschauung bezeichnet wird, so ist diese Form der Wahrnehmung dem menschlichen Erkennen ganz angemessen. Denn vor dem prophetischen Blicke entrollt sich die

[1] Prosp. Aquit. In Ps. 113 (M. LI, 326). Primas. Adrum. In 1 Cor. (M. LXVIII, 536). Cassiod. In Psalt. praef. (M. LXX, 12).

[2] In Ez. hom. 1, n. 1 (M. LXXVI, 786. 787).

[3] Eucherius unterscheidet ein dreifaches uneigentliches Reden Gottes analog der augustinischen Dreitheilung der Vision. Die Prophetie rechnet er zur letzten Art derselben, zur visio intellectualis, und hält sie für einen gottgewirkten Erkenntnissact. „Quae locutio Dei tribus modis accipitur . . . Tertio modo neque per creaturam visibilem neque hominem, sed occulta tamen inspiratione invisibiliter corda suorum tangendo loquenter efficit.“ Lib. formul. spirit. intelleg. c. 1 (M. L, 735). Aehnlich Instr. I, 1 (M. L, 779).

Offenbarung in einer ähnlichen Weise, wie sich auch auf einem Gemälde gewisse Begebenheiten unserem sinnlichen Auge gleichzeitig darbieten. Die concrete Gestalt und lebendige Anschaulichkeit des prophetischen Wortes entspricht aber dem menschlichen Geiste mehr als die phonetische Form, schon deswegen, weil ja auch die Perceptionskraft des sinnlichen Auges sich rascher und umfassender bethätigt als das Gehör[1]. Empfängt nun der Prophet die göttlichen Mittheilungen in der Form von Gesichten, so ist dadurch eine thätige Hingebung aller Geisteskräfte erfordert[2]. Dieses receptive Verhalten des Propheten gegenüber der göttlichen Einwirkung bedingt aber, dass er nur eine genau begrenzte Summe göttlicher Gedanken verkünden kann[3].

Der prophetische Geist wohnt seinen Trägern nicht bleibend inne. Diese sind nur zeitweise inspirirt und können sogar falsche Aussagen als göttliche Wahrheit verkünden[4]. Gregor will mit dieser Annahme die Autorität der prophetischen Zeugnisse nicht erschüttern. Mit Bezug auf das Beispiel Nathans gibt er nur die Möglichkeit einer solchen Selbsttäuschung des Propheten für den Fall zu, dass dieser der göttlichen Erleuchtung ermangelt. Es liegt aber im Zwecke der übernatürlichen Heilsordnung, in deren Dienste das Charisma der Inspiration steht, dass der Prophet durch göttliche Directive zum Widerruf seiner falschen Aussage veranlasst wird[5].

Einen Antheil des menschlichen Willens an der Inspirationsgnade erwähnen die damaligen Schriftsteller nur insoweit, als sie die Propheten Gesandte Gottes nennen[6]. Die Analyse

---

[1] Greg. Mor. XXVIII, 1 (M. LXXVI, 447. 448).

[2] „Quidquid prophetae dixerunt, non ignoranter locuti sunt: sed in contemplatione certissima constituti, viderunt mente, quod ore praedicaverunt.“ Greg. In Ps. 88, 19 (M. LXX, 634).

[3] Eucher. Instr. I, 2 (M. L, 802). Petr. Chrysol. Serm. 94 (M. LII, 464). Cassiod. In Ps. 61 (M. LXX, 404). Greg. In Ez. hom. 1, n. 1 (M. LXXVI, 799).

[4] Greg. ibid. [5] Ibid. (M. LXXVI, 793. 794).

[6] Maxim. Taurin. De nativ. Dom. Serm. 4 (M. LVII, 539).

des Actes der Inspiration ist eben in der patristischen Periode nicht soweit vorangeschritten, dass man die einzelnen der göttlichen Gnadenwirkung entsprechenden Elemente des Begriffes scharf und bestimmt auseinander geschieden hätte. Man fasste die Theopneustie als einen übernatürlich göttlichen Act auf, welcher hauptsächlich auf die Erleuchtung des menschlichen Denkvermögens abzielte[1]: eine Anschauung, welche auch in der Scholastik festgehalten und systematisch ausgebildet wurde[2].

Auch im Oriente ist der Inspirationsbegriff dieser Periode nur eine Reproduction der Auffassung durch die griechischen Väter. Diese Erscheinung erklärt sich ebenfalls wie im Abendlande aus dem Charakter der damaligen literarischen Erzeugnisse, welche nur eine geeignete Zusammenfassung des geistigen Materials der frühern Jahrhunderte bieten. Die Ursache des Verfalles der selbständigen Forschung und Schrifterklärung lag in dem Untergange der alexandrinischen und antiochenischen Schule. Erstere war seit der Uebersiedlung des Rhodon nach Side in Pamphilien (395) als eigentliche Lehrstätte erloschen und verlor die geistige Hegemonie an ihre blühende, mehr der realistischen Geistesrichtung zugewandte Rivalin. Aber auch die antiochenische Schule ging infolge der nestorianischen und monophysitischen Wirren der Auflösung entgegen. Sie bestand nur in Mesopotamien in ihrer nestorianischen, dem dogmatischen System und der exegetischen Methode Theodors huldigenden Richtung noch Jahrhunderte lang fort.

Da die Theopneustie ein Wunder der göttlichen Gnadenwirkung ist, so handeln auch die Schriftsteller dieser Periode vorzugsweise vom göttlichen Factor. Die Offenbarungsträger sind die vom Heiligen Geiste erfüllten Sprechwerkzeuge[3].

[1] Greg. Mor. XXVIII, 1 l. c.

[2] „Prophetia primo et principaliter consistit in cognitione." Thom. Aq. Summ. theol. 2, 2, q. 171, a. 1 in c. Ebenso Quaest. disp. q. 12, a. 1 in c.

[3] Cyr. Alex. Glaph. in Gen. 2. De Abrah. et Melchisedec n. 1

Die Berufung zum Prophetenamte ist von menschlichen Verdiensten unabhängig[1]. Verleiht sie auch dem Propheten nur ein beschränktes übernatürliches Wissen[2], so besitzt doch die Prophetenrede die Autorität des göttlichen Wortes und fordert ein seiner Kraft gebührendes Vertrauen[3].

Das anthropologische Moment der Inspiration anerkennen die damaligen Theologen vorzugsweise in ihren Bemerkungen über die äussere Darstellung[4] und den sprachlichen Ausdruck[5] in der Heiligen Schrift.

Im 6. Jahrhundert ist eine Abweichung der griechischen Schriftsteller vom traditionellen Inspirationsbegriffe um so weniger zu erwarten, als ihre Schriften grösstentheils nur selbständig verarbeitete Excerpte aus den frühern Väterwerken bilden und infolge ihrer Verwandtschaft mit der Catenenerklärung einen Uebergang zu dieser selbst in den folgenden Jahrhunderten bilden. Der christliche Sophist Procopius von Gaza erinnert mit seinen Ausführungen über die Inspiration, besonders durch den Vergleich zwischen dem prophetischen und dem natürlichen Fernblick[6] und durch seine Schilderung der prophetischen Schauung[7], unverkennbar an Basilius und Chrysostomus. Mit derselben Begründung wie Basilius weist er

---

(M. LXIX, 81): „Gott spricht durch die Propheten.“ Glaph. in Ex. 1 (M. LXIX, 409): die Propheten sind πνευματόφοροι; Adv. Nest. I, 1 (M. LXXVI, 16) θεήγοροι. Isid. Pelus. Ep. I, 443 (M. LXXVIII, 425): der hl. Paulus ist θεόφρων; Ep. III, 394 (M. LXXVIII, 1033): die Apostel sind θείῳ πνεύματι σεσοφισμένοι. Cfr. Ammon. Fragm. in Act. 16 (M. LXXXV, 1556); Fragm. in Dan. 3, 57 (M. LXXXV, 1373).

[1] Ammon. Fragm. in Io. 11, 51 (M. LXXXV, 1469).

[2] In Act. 20, 22 (M. LXXXV, 1580).

[3] Cyr. Alex. In Ioel. I, 1 (M. LXXI, 329).

[4] In Io. praef. (M. LXXIII, 20) und insbesondere C. Iul. IV (M. LXXVI, 709).

[5] Isid. Pelus. Ep. IV, 28 (M. LXXVIII, 1081).

[6] In Is. 3 (M. LXXXVII, 1897) verglichen mit Basil. In Is. 3, n. 102 (M. XXX, 284) und Chrys. In Is. 3 (M. LVI, 42).

[7] In Is. 1 (M. LXXXVII, 1824) und Basil. In Is. 2, n. 65 (M. XXX, 229 sqq.).

die Annahme einer Unterdrückung der geistigen Bethätigung des Propheten zurück. Es liege darin ein Widerspruch gegen die Natur der göttlichen Einwirkung[1].

Den frühern Vätern sind ausserdem noch folgende Momente des Inspirationsbegriffes entlehnt: die Beschränktheit des prophetischen Erkennens[2] und die göttliche Gewissheit von dem übernatürlichen Ursprunge der Inspiration[3]. Auch wird die Prophetie begrifflich als Verkündigung der Zukunft aufgefasst[4].

Johannes Damascenus, der die Reihe der griechischen Kirchenväter abschliesst und die ganze christliche Lehrentwicklung in der morgenländischen Kirche übersichtlich zusammenstellte, spricht sich über die Inspiration nur gelegentlich und in Kürze aus[5]. Diese dürftige Behandlung unseres Begriffes ist für die ganze Stellung bezeichnend, welche die Väter überhaupt zur Frage von der Theopneustie einnahmen. Die Thatsache der Inspiration war in dem christlichen Glaubensbewusstsein festgewurzelt. Zur Erörterung ihrer Natur und Ausdehnung war, abgesehen von der montanistischen Bewegung, keine äussere Veranlassung gegeben. Unerfindlich ist aber, wie nach Baumgarten-Crusius und Hase den wenigen Aeusserungen des Damasceners ein weiter und unentwickelter Inspirationsbegriff zu Grunde liegen soll[6]. Sein paulinischer Commentar, der sich an die Werke Cyrills, Theodorets und hauptsächlich Chrysostomus' anlehnt[7], lässt eher einen Anschluss an die correcte Auffassung dieser Väter vermuthen.

---

[1] In Is. 13 (M. LXXXVII, 2068) und Basil. in Is. 13, n. 254 (M. XXX, 565). Procop. In Gen. (M. LXXXVII, 173) und Chrys. In Gen. Hom. 15, n. 3 (M. LIII, 122).

[2] Procop. In Num. 32 (M. LXXXVII, 883. 1128).

[3] In Gen. (M. LXXXVII, 499).

[4] Nonnus Panopol. Paraphr. in Io. 1 (M. XLIII, 757).

[5] De fid. orthod. IV, 17 (M. XCIV, 1176 sqq.), wo er voll des Lobes ist über die Würde und den göttlichen Inhalt der Heiligen Schrift und von der Inspiration der Propheten und Apostel Zeugniss gibt.

[6] S. Denzinger a. a. O. II, 182.

[7] Langen, Johannes von Damaskus (Bonn 1879) S. 203.

§ 10. Die Inspiration und das Charisma des kirchlichen Lehramtes.

Von protestantischer Seite wird der Väterlehre gerne die Annahme einer fortdauernden Inspiration der Concilien und Väter imputirt. Die Einzigartigkeit der Theopneustie der Propheten (im weitern Sinne) und der Apostel werde dadurch in Abrede gestellt oder wenigstens gefährdet[1]. Zum Beweise hierfür werden die Aussprüche einzelner Väter angezogen, worin die Beschlüsse der allgemeinen Synoden Eingebungen des Heiligen Geistes, und die Concilsväter unmittelbare Werkzeuge des Heiligen Geistes genannt sind. So bezeichnet Cyprian die Decrete der Synode von Karthago (252) zur Hebung der novatianischen Streitigkeiten, unter Anspielung auf Apg. 15, 28, als ein Werk des Heiligen Geistes[2]. Die Kirchenversammlung zu Arles traf nach dem Wortlaute der Concilsacten unter Anwohnung des Heiligen Geistes und der Engel ihre Entscheidungen[3]. Kaiser Konstantin ehrte diese Beschlüsse als caeleste iudicium, welchem dieselbe Autorität wie dem eigenen Urtheile des Herrn zukommt[4]. Aehnliche Aeusserungen Konstantins finden sich in seinen von Sokrates[5] aufbewahrten Briefen zur Erhaltung des kirchlichen Friedens.

Andere Väterstellen, in welchen der Unterschied zwischen Theopneustie und Assistenz nicht streng gewahrt ist, sind folgende. Basilius[6] verlangte zur Beschwichtigung der Zwistig-

---

[1] Vgl. Münscher, Handbuch der Dogmengeschichte III (Marburg 1804), 102. Hagenbach, Dogmengesch. (Leipzig 1867) S. 265. Nitzsch, Grundriss der christl. Dogmengesch. (Berlin 1870) S. 252 ff.

[2] „Placuit nobis Sancto Spiritu suggerente et Domino per visiones multas et manifestas admonente“. . . Ep. 57, c. 5, ed. Hartel II (Vindob. 1871), 655.

[3] „Placuit ergo, praesente Spiritu Sancto et angelis eius.“ Mansi, Coll. Conc. II, 469.

[4] Mansi l. c. p. 478. [5] Hist. eccl. I, 9.

[6] Οὐκ ἄνευ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργείας ἐφθέγξαντο. Ep. 114 (M. XXXII, 529).

keiten unter dem Clerus von Tarsus die Unterschrift des nicänischen Symbolums, weil die dort versammelten Väter mit Eingebung des Heiligen Geistes gesprochen haben. Nach Gregor von Nazianz[1] wurden die nicänischen Väter durch den Heiligen Geist zur Vernichtung der arianischen Häresie zusammengeführt. Cyrill von Alexandrien[2] begründet die Uebereinstimmung der Väter gegen die Arianer und Nestorianer damit, dass der Heilige Geist durch sie gesprochen habe. Ebenso gebraucht Leo d. Gr.[3] den Ausdruck „Inspiration" für die Entscheidungen der nicänischen, und Vincenz von Lerin[4] für den Consens der ephesinischen Väter.

Ist nun auch das Missverständliche dieser Ausdrucksweisen nicht zu bestreiten, so kann doch nicht die eingangs angeführte Behauptung daraus gezogen werden. Denn der patristische Sprachgebrauch drückt im Anschlusse an die Heilige Schrift mit dem Worte „Inspiration" die verschiedenartigsten Einflüsse Gottes auf den Menschen aus[5]. Leo der Grosse zumal bedient sich desselben auch zur Bezeichnung des Beistandes, welchen der Heilige Geist dem Homileten leistet[6]. Auch

[1] Or. 21, 14 (M. XXXV, 1096).

[2] Ἑπόμενοι δὲ πανταχοῦ ταῖς τῶν ἁγίων Πατέρων ὁμολογίαις, αἳ πεποίηνται, λαλοῦντος ἐν αὐτοῖς τοῦ ἁγίου Πνεύματος . . . Ep. 17 (M. LXXVII, 109).

[3] Ep. 114, 2 (M. LIV, 1031). Von den durch seine Anregung zu Chalcedon abgefassten Beschlüssen sagt er, dass sie Gott durch ihn bereits festgesetzt und mit der unwiderruflichen Zustimmung der Väter bekräftigt habe. Ep. 120, 1 (M. LIV, 1046. 1047). In Ep. 162, 3 (M. LIV, 1145) lehnt er neue Verhandlungen über die Decrete von Nicäa und Chalcedon ab, weil an den in der Kraft des Heiligen Geistes erflossenen Entscheidungen nichts gebessert werden könne. Vgl. „Invocato paraclito Spiritu eoque sic adspirante . . . definimus" in der Bulle Ineffabilis.

[4] Common. c. 33, ed. Baluz. 1743.

[5] „Si qua alia natura sancta est, ex assumptione hoc vel inspiratione Spiritus sancti habet." Orig. De princ. I, 8, n. 3. „Quomodo mandat Dominus, nisi inspirando quod bonum est intus in anima per gratiam suam?" Aug. De Temp. serm. 101. Vgl. auch Heinrich, Dogmat. Theologie II, 228.

[6] Sermo 25 (M. LIV, 208). Ebenso ist ihm die Einführung der liturgischen Zeiten ein Werk des Heiligen Geistes. Ep. 16, 2 (M. LIV, 698).

wird in der dogmatischen Sprache die Einwirkung des Heiligen Geistes auf den Glauben des einzelnen Gläubigen „inspiratio fidei“ genannt. In gewissem Sinne erscheint sogar die Anwendung dieses Wortes auf das kirchliche Lehramt berechtigt. Denn der Einfluss des Heiligen Geistes auf die Kirche zum Zwecke der Forterhaltung und Fortpflanzung des inspirirten Wortes der Apostel kann gewissermassen als eine Fortdauer der ursprünglichen Inspiration aufgefasst werden[1]. Legt doch selbst der tridentinische Ausdruck „Spiritu Sancto dictante“ mit Bezug auf die apostolische Ueberlieferung[2] eine solche Anschauung nahe.

Ebenso konnten durch Basilius und Cyrillus die conciliaren Beschlüsse im uneigentlichen Sinne als Stimme bezw. Wort Gottes bezeichnet werden, da sie Aussprüche der im Namen und in der Kraft Christi entscheidenden Kirche sind[3].

Die Ausdrucksweise Cyprians, welche auch Vincenz von Lerin[4] für die Decrete der dritten Synode gebraucht, ist ebensowenig verfänglich als die des Nazianzeners. Denn ähnliche Bezeichnungen für die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrgewalt werden selbst von Concilien gebraucht[5].

Jedenfalls ist ausgeschlossen, dass man den Einfluss des Heiligen Geistes auf die Concilien und Väter mit der prophetischen Begabung identificirte. Denn die Prophetie wurde fast durchweg im Sinne von einer Enthüllung verborgener, besonders zukünftiger Wahrheiten und Ereignisse aufgefasst. Eine unmittelbare Offenbarung eigneten aber die Väter nur den Propheten (im weitern Sinne) und den Aposteln zu. Den Fortschritt im Glauben unter dem unfehlbaren kirchlichen Lehramte hingegen erklärten sie nicht als eine Veränderung, sondern als die genauere Darlegung und Entwicklung der ein

[1] Vgl. Scheeben, Dogmatik I (Freiburg i. Br. 1875), 114.

[2] SS. IV. Decr. de can. Script.

[3] Vgl. „Wer euch hört, hört mich.“ Luc. 10, 16. [4] L. c.

[5] „Synodus in Spiritu Sancto legitime congregata.“ Trid. S. V. Decr. De pecc. orig. Ebenso Vat. S. III. De fid. cath.

für allemal abgeschlossenen Offenbarung[1]. Ferner steht einer solchen Annahme die Thatsache entgegen, dass man die Verleihung der Prophetie an die Dauer der Charismen knüpfte. Diese aber traten vom 3. Jahrhundert an nur mehr sporadisch auf, wenn sie auch zu keiner Zeit völlig erloschen[2] und nach Angabe des Anonymus bei Eusebius bis zum Ende der Zeiten in Kraft bleiben werden[3].

Wegen der Mehrdeutigkeit des Wortes „Inspiration" können die obigen Ausdrücke der Väter auch nicht dahin ausgelegt werden, dass man den Concilien eine gleichartige göttliche Einwirkung vindicirte wie den Hagiographen, soweit sie ohne unmittelbare Offenbarung schrieben. Ausserdem ist mit den patristischen Bildern vom Amanuensis, von der Cither des Heiligen Geistes und der Feder Gottes eine so specifische, göttliche Wirksamkeit auf die biblischen Schriftsteller ausgesprochen, dass die Väter unmöglich die gleiche Anschauung von der Assistenz festhalten konnten, welche der Heilige Geist den legitimen Organen der Kirche bei der Ausübung ihrer Lehrgewalt leistet.

Als abschliessende Stimme in dieser Frage soll noch das klare Zeugniss des hl. Augustin vernommen werden. In seiner Schrift über die Taufe beleuchtet er die Vota der einzelnen Bischöfe, die unter dem Vorsitze Cyprians 256 zu Karthago versammelt waren. Die Erklärung des einzelnen Bischofs, soweit dieser die Giltigkeit der Ketzertaufe mit Berufung auf die Heilige Schrift bestreitet, entkräftigt er mit dem Hinweis, dass die Schriftauslegung durch ein allgemeines Concil über

---

[1] So wurden die Decrete von Nicäa auf der Synode zu Rimini (359) als die fortgepflanzte, von den Aposteln herrührende Interpretation der biblischen Lehre über die Gottheit des Erlösers erklärt. Socr. Hist. eccl. I, 9. Cfr. Aug. De civ. Dei XVI, 2, n. 1. Vinc. Lirin. l. c. c. 23.

[2] Vgl. Englmann a. a. O. S. 170 ff. Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetenthum. Kleinere Schriften, herausgeg. von Reusch (Stuttgart 1890), S. 451—557.

[3] Hist. eccl. V, 17, 4.

der Interpretation eines Bischofs stehe und keinen Widerspruch ertrage[1]. Selbst gegen die Autorität eines hl. Cyprian, auf welchen sich die Donatisten beriefen, würde er die Giltigkeit der Ketzertaufe zu vertheidigen suchen, nachdem ein allgemeines Concil die bisherige Uebung der Kirche bestätigt hat[2]. Er nimmt sogar eine Emendation der frühern allgemeinen Concilien durch spätere an, soweit hierbei kirchliche Vorschriften oder Verfügungen in Frage kommen[3].

Es kann daher nach der Anschauung Augustins den Vätern als Traditionszeugen für eine Wahrheit, welche im Sinne des vincentinischen Canons allgemein angenommen und geglaubt wurde, nur Unfehlbarkeit, nicht aber Inspiration zukommen. Dem einzelnen Kirchenvater aber kann nicht einmal jene zuerkannt werden auf Grund seiner persönlichen Autorität, sondern nur insoweit, als sich die Kirche Aussprüche desselben zur definitiven Lehrentscheidung aneignet[4]. Werden nun die betreffenden Stellen der Väter nach dieser Auffassung ausgelegt, so verlieren sie die Unklarheit ihres Ausdruckes.

---

[1] De bapt. VI, 13 (M. XLIII, 206).

[2] Ibid. II, 4 (M. XLIII, 129); II, 9 (M. XLIII, 135).

[3] Ibid. II, 3 (M. XLIII, 129). Ueber diese gegen die Unfehlbarkeit der allgemeinen Concilien vielfach angezogene Stelle vgl. Schwane, Dogmengeschichte I, 911. Vorzuziehen ist die ausführliche Erklärung bei Th. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin (Paderborn 1892) S. 321 ff.

[4] Vgl. die Approbation der Anathematismen Cyrills von Alexandrien durch das Concil von Ephesus (431).

BS648 .L53
Die prophetische Inspiration
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00054 2268